

Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik.

Von

Dr. Emil Arleth,
Privatdozent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität zu Prag.

PRAG 1903.

J. G. Calve'sche k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhandlung.
(Josef Koch.)







Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik.

Von

Dr. Emil Arleth,
Privatdozent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität zu Prag.

PRAG 1903.
J. G. Calve'sche k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhandlung.
(Josef Koch.)

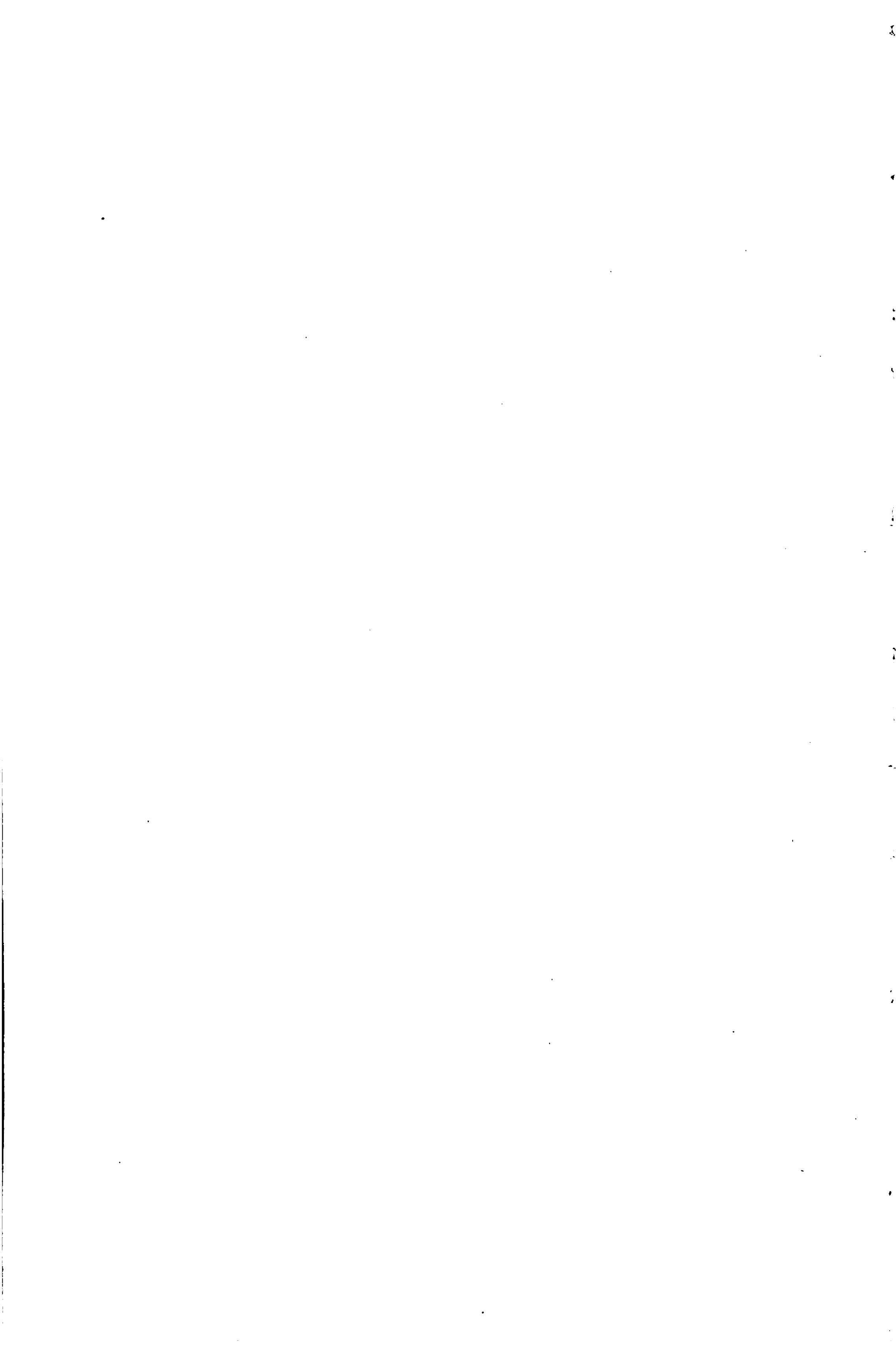
Druck von Carl Bellmann in Prag.

Vorwort.

Die folgenden Ausführungen, welche hiemit der Öffentlichkeit übergeben werden, sind einer systematischen Darstellung der aristotelischen Ethik entnommen, die, seit Jahren vorbereitet, nunmehr ihrer Vollendung entgegengeht. Obwohl zunächst für diese grössere Arbeit bestimmt, bilden sie gleichwohl ein abgeschlossenes Ganzes, das für sich allein beurteilt werden kann. Unvermeidliche Subtilitäten haben der Darstellung in manchen Teilen eine gewisse scholastische Trockenheit verliehen, welche der Verfasser zu entschuldigen bittet. Der Kommentar des Alexander von Aphrodisias ist auch über die Echtheitsgrenze hinaus benützt worden, welche Freudenthal durch seine bedeutsame Kritik gezogen hat. Der Verfasser hielt sich dazu durch das günstige Urteil berechtigt, welches Bonitz über den wissenschaftlichen Wert dieses Kommentars in seiner Ausgabe desselben ausspricht: De posteriore enim commentarii parte quamquam non modo potest dubitari num Alexandri sit habenda, sed etiam priori parti auctoritate non prorsus eam esse parem omnino concedi, idem tamen commentarius inter omnes, qui supersunt, Graecos Metaphysicorum interpretes procul dubio longe est praestantissimus.

Prag im Mai 1903.

E. Arleth.



Einleitung.

Die aristotelische Ethik bietet das merkwürdige Beispiel eines ausführlichen Lehrgebäudes, dessen prinzipielle Sätze nicht in ihm selbst, sondern in einer ganz andern Wissenschaft, nämlich in der Metaphysik liegen. Was Aristoteles in der Ethik über den Begriff des Guten, über das höchste Gut, die Tugend und den *σπουδαῖος ἄνθρωπος* sagt, kann insolange nicht vollständig verstanden werden, als man den Gedankenkreis der modernen, auf Psychologie gegründeten Moral nicht überschreitet. Gewiss darf nicht bezweifelt werden, dass der grosse Begründer der wissenschaftlichen Psychologie auch der Psychologie des Sittlichen seine Aufmerksamkeit zuwandte, allein die ganze Anlage seiner Ethik hat metaphysischen Charakter. Seltsamerweise macht Aristoteles die zahlreichen Beziehungen, die zwischen seiner Metaphysik und Ethik obwalten, in keiner der uns erhaltenen Schriften zum Gegenstande einer besondern Darstellung, obwohl das Bedürfnis nach einer solchen sich kaum verkennen lässt. Dass sie nicht in der Ethik gegeben wird, hat seinen Grund darin, dass er mit dieser lediglich praktische Zwecke verfolgt und deswegen die Theorie nur soweit einbezieht, als ihm unumgänglich notwendig erscheint. Die nikomachische Ethik verdankt diesem Umstande das reiche Detail und den freien, weltmännischen Ton, aber auch den Schein der Leichtverständlichkeit, der in diesem Falle trügt. In der vorliegenden Abhandlung wird nun der Versuch gemacht, die metaphysischen Grundlagen der Moral des Aristoteles soweit darzustellen, als es möglich ist, ohne auf den Inhalt der Ethik selbst genauer einzugehen.

§ 1. Der Begriff des Guten.

Das Wort „gut“ ist nach Aristoteles kein eindeutiger Name, es entspricht ihm nicht eine einzige, sondern mehrere von einander verschiedene Bedeutungen. Wenn man Ehre, Klugheit, Lust u. s. w. gut nennt, so ist der Begriff des Guten in ihnen nicht so enthalten, wie etwa der Begriff des Weissen in „Schnee“ oder „Bleiweiss“, vielmehr unterscheiden sie sich, gerade insoferne sie Güter sind, begrifflich von einander.[1] Der Name „gut“ ist also ein Homonymon.[2]

Eine genauere Betrachtung zeigt, dass das Gute ebenso vielfach ausgesagt wird, wie das Seiende und die Einheit. Es findet sich nämlich gleich ihnen in allen Kategorien vor.[3] Die Beispiele, welche Aristoteles anführt, zeigen deutlich, dass er dabei nicht das für den Menschen Gute, sondern das Gute überhaupt vor Augen hat, denn die Gottheit, welche für die Kategorie der Substanz genannt wird, ist in seinem Sinne ebensowenig als die platonische

---

[1]) Eth. Nic. I. 4. 1096 b 21: *εἰ δὲ καὶ ταῦτ᾽ ἐστὶν τῶν καθ᾽ αὑτά, τὸν τἀγαθοῦ λόγον ἐν ἅπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψυμμυθίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ᾗ ἀγαθά.*

[2]) Top. I. 15. 107 a 11.

[3]) Eth. Nic. I. 4. 1096 a 23: *ἔτι δ᾽ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς κτλ.).* Vgl. Grote, Aristotle I. S. 94.

Idee des Guten ein *πρακτὸν ἀγαθόν*, ein Ziel für das menschliche Handeln.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass Aristoteles keine strenge Definition des Guten aufstellt. Eine solche ist ja seinen logischen Lehren gemäss nur dort möglich, wo das zu Definierende unter einen einheitlichen Gattungsbegriff fällt, während das Gute unter allen höchsten Gattungsbegriffen vorkommt, die er unterscheidet. Immerhin bleibt noch die Frage offen, ob die Gleichnamigkeit alles dessen, was gut heisst, eine rein zufällige ist, oder ob sie einen sachlichen Grund hat. So könnte man meinen, das Gute trage seinen Namen nach einem gemeinsamen Ursprung oder einem gemeinsamen Zweck. Allein nach Aristoteles liegt die wahre Ursache der Namensgleichheit darin, dass die Güter zusammen eine Einheit bilden, zwar nicht der Gattung, wohl aber der Analogie nach.[4])

Aristoteles selbst verweist diese ganze Untersuchung aus der Ethik in die Metaphysik.[5]) Weil jene nach ihm nicht den Zweck verfolgt, neue Wahrheiten zu erforschen, sondern eine Anweisung für das richtige Handeln zu geben, lässt er alles unerörtert, was nicht dieses praktische Ziel fördert. Da wir jedoch darauf ausgehen, die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik nachzuweisen, kann für uns diese Erwägung natürlich nicht massgebend sein.[6])

---

[4]) Eth. Nic. I. 1096 b 26: *ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; . . . ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατὰ ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.* Dass sich Aristoteles zu Gunsten der dritten Hypothese entscheidet, geht aus den Worten *ἢ μᾶλλον κατὰ ἀναλογίαν* hervor (vgl. Trendelenburgs Anmerkung zu Aristot. de anima I. 1. § 11).

[5]) A. a. O.

[6]) Vgl. zum folgenden Trendelenburg, Histor. Beitr. z. Philos. I. S. 149 ff., und Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist. S. 85 ff.

Die Einheit der Analogie, welche Aristoteles dem Guten zuschreibt, reicht weiter als die Einheit der Gattung. Nicht alles, was der Analogie nach eins ist, fällt auch unter denselben Gattungsbegriff, wohl aber bildet alles zur selben Gattung Gehörige eine Einheit im Sinne der Analogie. So kann also auch durch das Band der Analogie zusammengefasst werden, was verschiedenen Gattungen angehört.[7])

Was versteht nun Aristoteles unter Analogie? Nach der ursprünglichen und häufigsten Bedeutung des Wortes ist analog „was sich verhält wie eins zum andern“ d. h. was in gleichen Verhältnissen steht. So sind z. B. die Schuppen für die Fische das, was den Vögeln die Federn sind und wie die Sehkraft zum Auge, so verhält sich der Verstand zur Seele.[8])

Um genauer zu ermitteln, wie diese analogische Einheit des Guten beschaffen sei, empfiehlt es sich einen Blick auf das Seiende (Reale) zu werfen, mit welchem es Aristoteles gerade in dem fraglichen Punkte vergleicht; was von diesem gilt, wird auch auf jenes Anwendung finden.

Dass das Seiende im Sinne des Realen genommen eine Einheit der Analogie nach bildet, lässt sich ohne Schwierigkeit zeigen.

Eine jede Einzelsubstanz, z. B. Sokrates, verhält sich zum Begriffe Substanz so wie irgend ein konkretes Weiss

---

[7]) Metaph. V. 6. 1017 a 1: *γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ · ὅσα δὲ ἓν ἀναλογίᾳ, οὐ πάντα γένει.* Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 156.

[8]) Metaph. V. 6. 1016 b 31: *ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, . . . τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν· . . . κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο.* Eth. Nic. V. 6. 1131 a 31: *ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων.* Beispiele: De partib. anim. I. 4. 644 a 21: *ἰχθύες δ' ὄρνιθος τῷ ἀνάλογον (ὃ γὰρ ἐκείνῳ πτέρον, θατέρῳ λεπίς).* Top. I. 17. 108 a 11: *ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ* (dasselbe Beispiel Eth. Nic. I. 4. 1096 b 29). Vgl. ferner Trendelenburg, a. a. O. 155 und J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde S. 335 ff.

zur Kategorie der Qualität oder irgend ein individueller Ort zur Kategorie des Ortes. Damit ist aber nicht alles erschöpft, was Aristoteles im Sinne hat, denn gerade jene Beispiele, an denen er die analogische Einheit des Realseienden deutlich zu machen sucht, lassen noch ein weiteres Moment hervortreten. Aristoteles vergleicht nämlich (Metaph. IV. 2.) das Seiende mit dem Gesunden und dem Ärztlichen: „Wie alles, was gesund genannt wird, sich auf die Gesundheit bezieht, indem es dieselbe nämlich erhält oder hervorbringt oder ein Zeichen derselben oder sie aufzunehmen fähig ist; wie etwas ärztlich heisst in Beziehung auf die Arzneikunde, entweder weil es die Arzneikunde besitzt oder zu ihr wohl befähigt oder ein Werk derselben ist, . . . ebenso wird auch das Seiende zwar in vielfachen Bedeutungen ausgesagt, aber doch alles in Beziehung auf ein Prinzip. Denn einiges wird als seiend bezeichnet, weil es Wesenheit, anderes, weil es Affektion der Wesenheit... ist u. s. w.“ [9])

Steht nun das „gesunde“ Aussehen eines Menschen zu seiner Gesundheit in demselben Verhältnisse wie die „gesunde“ Lebensweise? Gewiss nicht. Offenbar hat Aristoteles an der eben angeführten Stelle eine andere Art der Analogie im Sinne. Das Wesen derselben besteht nicht in der Gleichheit der Verhältnisse, sondern darin, dass hier Beziehungen zu derselben ἀρχή vorliegen. Ein solches Prinzip ist die körperliche Gesundheit für alles, was sonst noch gesund heisst, und die Arzneikunde für jenes, was ärztlich genannt wird. Analoge Beziehungen mehrerer Begriffe zu einem einzigen, der als gemeinsames Prinzip dient, lassen also nach Aristoteles die Gesamtheit aller dieser Begriffe als eine Art Einheit erscheinen, welche er sowohl

---

[9]) Aristoteles' Metaph. übersetzt v. H. Bonitz. S. 57, 58. Vgl. Descartes Epistolae I. S. 185: Quemadmodum licet sanitatem soli homini competere, quamvis per analogiam et medicina et aër temperatus et alia multa dicantur etiam sana etc.

von der zufälligen Namensgleichheit als auch von der Zugehörigkeit mehrerer Begriffe zu derselben Gattung genau unterscheidet.[10]) Mit gutem Bedacht haben deshalb Simplicius und in neuerer Zeit Schwegler dieser Analogie eine Mittelstellung zwischen Synonymie und Homonymie angewiesen.[11])

Das Verhältnis der zu dieser Gesamtheit gehörigen Begriffe ist, wie Grote hervorhebt, nicht nur der Art, sondern auch dem Grade nach verschieden und zwar so, dass dieselben zu dem gemeinsamen Terminus eine nähere oder entferntere Beziehung haben.[12])

Nach dem Gesagten unterscheidet Aristoteles also eine zweifache Analogie. Die eine besteht in der Gleichheit der Verhältnisse innerhalb verschiedener Begriffssphären, die andere in dem analogen Verhalten verschiedener Begriffe zu demselben Terminus.

In dieser doppelten Weise bilden die realen Bestimmungen nach Aristoteles eine Einheit der Analogie nach; die zu verschiedenen akzidentellen Kategorien gehörigen Realitäten verhalten sich nämlich in analoger Weise zur Einzelsubstanz, welche den Namen Realität oder Seiendes im eigentlichen Sinne trägt.[13])

---

[10]) Metaph. IV. 2. 1003 b 11 und hiezu Bonitz im Kommentar, VII. 4. 1030 a 34 ff.; Phys. VII. 4. 249 a 23; Eth. Nic. I. 4. 1096 b 10, 27 und hiezu Stewart, Notes on the Nicom. Ethics I. S. 86; Biese, Philosophie des Aristoteles I. S. 412 ff.; Zeller, Philos. d. Griechen II. 2. S. 276.

[11]) Schol. ad Categ. p. 69 b 29 Brand.: *τὸ μέσον τῶν τε συνωνύμων καὶ τῶν ὁμωνύμων, τὸ ἀφ᾽ ἑνός.* Alexander Aphrod. zu Metaph. 1003 a 33 (Ausg. v. Hayduck S. 241). Schwegler, Kommentar z. Metaph. I. S. 152.

[12]) Grote, Aristotle I. S. 85. Mit Unrecht dehnt Grote die Einheit der Analogie über den Kreis der Kategorien auf das Sein im Sinne des Wahren u. s. w. aus.

[13]) Sowohl Ravaisson (Essai sur la metaphysique d'Aristote I. 357) als Brentano (Von der mannigfachen Bedeutung des Seien-

Wenden wir nun diese Gedanken auf das Gute an. Der Begriff des Guten ist für Güter, die zu verschiedenen Kategorien gehören, ein verschiedener, wie früher ausgeführt wurde, es gibt ebenso viele höchste Gattungen des Guten, als man nach Aristoteles höchste Gattungen (Kategorien) des Realseienden zu unterscheiden hat.

Demnach muss auch das Gute jene Analogie der Gleichheit der Verhältnisse aufweisen, welche wir beim Seienden gefunden haben; jedes individuelle Gut aus der Kategorie Substanz verhält sich zu dem Begriffe des substantiell Guten so wie eine jede individuelle gute Eigenschaft zur guten Qualität überhaupt und Analoges gilt von allen übrigen Kategorien.

Dagegen könnte es fraglich erscheinen, ob sich auch die zweite Art der Analogie beim Guten vorfindet. Hier-

---

den bei Arist. S. 94—98) haben auf diese aristotelische Lehre hingewiesen. — Diese zweifache Analogie findet sich schon deutlich ausgesprochen bei Thomas del Vio. Er sagt (de ente et essentia qu. 3.): Duplicia sunt analogata. Differunt autem plurimum, quoniam analogata primo modo ita se habent, quod posterius secundum nomen analogum diffinitur per suum prius, puta accidens, in quantum ens per substantiam; analogata vero secundo modo non, creatura enim in quantum ens non diffinitur per Deum. Unde analogata primo modo habent nomen commune et rationem secundum illud nomen, secundum quid eandem et secundum quid diversam per hoc, quod analogum illud simpliciter i. e. sine additione aliqua de primo dicitur, et de aliis nonnisi diversimode respiciendo primum, quod cadit in eorum rationibus. (Analogie in Bezug auf den gleichen Terminus.) Analogata vero secundo modo habent nomen commune et rationem secundum illud nomen aliquo modo eandem et aliquo modo diversam non propter hoc, quod illud simpliciter dicatur de primo et de aliis relative ad primum, sed habent rationem eandem secundum quid propter identitatem proportionis, quae in eis invenitur et secundum quid diversam propter diversitatem naturarum suppositarum illius proportionibus (Analogie der Verhältnisse). Vgl. auch K. Werner, Scholastik des späteren Mittelalters IV. 1. S. 193. — Goudin (Logica, Ausgabe von Roux-Lavergne S. 166) bedient sich der Bezeichnungen Analoga attributionis und Analoga proportionis.

über belehrt uns jedoch in klaren Worten Eth. Nic. I. 4. Aristoteles wendet sich daselbst gegen die Annahme der Idee des Guten mit einem dem platonischen Gedankenkreise selbst entnommenen Argumente. Eine gemeinsame Idee darf nach der Lehre der Platoniker nur dort angenommen werden, wo es kein Früher und Später gibt. Nun ist aber die Substanz ihrer Natur nach früher als die übrigen Kategorien, das substantielle Sein ist Voraussetzung für das Sein im Sinne der andern Kategorien. Da nun das Gute ebenso vielfach ausgesagt wird, als das Seiende, so greift auch hier eine analoge Priorität der Substanz Platz und somit ist es, wie Aristoteles schliesst, vom platonischen Standpunkt aus inkonsequent, von einer Idee des Guten zu sprechen.[14]) Ebenso also, wie das Reale aus der Kategorie der Substanz das an sich Seiende ist (*ὂν καθ' αὑτό*), alles andere hingegen nur in Bezug darauf seiend genannt wird, ebenso gilt dem Aristoteles das Gute aus der Kategorie der Substanz für gut im ursprünglichen und eigentlichen Sinne, während alles, was sonst noch gut heisst, den Namen nur im Hinblick auf jenes primär Gute empfängt.

In diesem Satze liegt die Antwort auf die frühere Frage deutlich ausgesprochen. Auch jene zweite Weise der analogischen Einheit, welche wir bei dem Realseienden aufzuzeigen in der Lage waren, findet sich gleichermassen bei dem Guten vor, auch das Gute wird als solches bezeichnet *πρὸς ἓν καὶ μίαν τινα φύσιν*, nämlich in Bezug auf die gute *οὐσία*.[15])

---

[14]) Eth. Nic. I. 4. 1096 a 17: *οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον ... τὸ δὲ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον φύσει τοῦ πρός τι ... ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα.* Metaph. III. 3. 999 a 6: *ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα.*

[15]) Den Gegensatz zum *λέγεσθαι πρὸς ἕν* bildet das *λέγεσθαι καθ' ἓν εἶδος.* Vgl. Eth. Nic. I. 4. 1096 b 10.

Der vorgetragenen Auffassung scheint ein Satz in der Schrift über die Seele zu widersprechen, nach welchem das Wahre und das Gute zu derselben Gattung gehören sollen.[16]) Die Schwierigkeit löst sich jedoch bei näherer Betrachtung. Metaph. V. 15 unterscheidet drei Arten des Relativen; als dritte nennt Aristoteles das Verhältnis des Gemessenen zum Mass, des Gewussten zur Wissenschaft, des Wahrgenommenen zur Wahrnehmung. In diesem Sinne wird etwas relativ genannt, weil etwas anderes darauf bezogen wird. Dasjenige dagegen, was der Zahl oder dem Vermögen nach relativ genannt wird, wie das Doppelte oder das Vermögen zu erwärmen, heisst deshalb relativ, weil sein eigenes Wesen in der Beziehung zu einem andern besteht.[17])

Das Wahre und das Gute gehören also insofern zum Relativen, als sich gewisse Seelentätigkeiten, nämlich Urteil und Streben auf sie beziehen; das Wahre als Anerkanntes und das Gute als Begehrtes sind Fälle des *πρός τι* und demnach *ἐν τῷ αὐτῷ γένει*, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, dass diese Beziehung nicht das Wesen des

---

[16]) De anim. III. 7. 431 b 10 : *καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ.* Die Stelle ist vielfach missverstanden worden. So von Thomas v. Aquino, welcher infolge der unrichtigen Lesart der Versio antiqua glaubte, es handle sich hier darum, ob das theoretisch und praktisch Wahre resp. Falsche zu derselben Gattung gehöre, nämlich das Wahre zum Guten und das Falsche zum Schlechten; ferner von dem Kommentar des Collegium Conimbricense, welcher die Zugehörigkeit des Wahren und Guten zu einer gemeinsamen Gattung dahin deutet, dass sie beide Gegenstand real identischer Verstandespotenzen seien; und endlich von Julius Pacius (Komment. zu De anima S. 407), welcher das Gute als gleichbedeutend mit dem praktisch Wahren nimmt und das theoretisch und praktisch Wahre zu derselben Gattung rechnet.

[17]) Vgl. Trendelenburg, Histor. Beitr. I. S. 122 ff., Schwegler, Kommentar zur Metaph. I. S. 230, Bonitz zu Metaph. V. 15. 1021 a 29 (Relativ wird etwas genannt „non quod ipsum referatur ad aliud, sed quia aliud refertur ad ipsum) und Brentano, Bedeutg. d. Seienden S. 28.

Guten ausmacht. Wenn Aristoteles Kategor. 11. 14 a 23 sagt: *ἀγαθὸν δὲ καὶ κακὸν οὐκ ἔστιν ἐν γένει, ἀλλ' αὐτὰ τυγχάνει γένη τινῶν ὄντα*, so wendet er hier wohl das Wort *γένος* in einer minder strengen Bedeutung an wie manchmal auch anderwärts.[18])

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung ist demnach folgendes: Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „gut" bilden keine begriffliche Einheit, wohl aber eine solche, welche, wie Alexander aus Aphrodisias bemerkt,[19]) mit dieser eine gewisse Ähnlichkeit besitzt, nämlich eine Einheit der Analogie nach. Diese Analogie ist wie beim Guten eine zweifache; eine solche, die in der Gleichheit der Verhältnisse besteht, und ferner ein analoges Verhalten zum gleichen Begriffe als Terminus.

Die vorangegangenen Ausführungen legen die Frage nach dem Verhältnisse des Guten zum Seienden nahe; eine genauere Betrachtung desselben wird uns über die Ansicht des Aristoteles vom Wesen des Guten aufklären.

§ 2. Ansichten über das Verhältnis des Guten zum Realen.

I. Das Gute als spezifische Differenz des Realen.

Als einen artbildenden Unterschied des Seienden betrachtet Trendelenburg[20]) das Gute. Er beruft sich auf Metaph. V. 14. Hier wird der Begriff Qualität besprochen und zwei Hauptarten des *ποιόν* unterschieden. Als Qualität im eigentlichen Sinne gilt die (spezifische) Diffe-

---

[18]) Vgl. Maier, Syllogistik des Arist. I. S. 142 Anmerkung.

[19]) Alexandri Aphrod[isiensis comm. in metaph. Arist. ed. Hayduck S. 249, 31: *οἷον γάρ πως γένος ἐστὶ τὸ κατηγορούμενον τῶν ἐν οἷς ἐστι τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὕστερον, σῶζον μέν τινα πρὸς γένος ὁμοιότητα, οὐ μὴν ὂν κυρίως γένος.*

[20]) Histor. Beitr. I. S. 92, 93, 177.

renz des Wesens (ἡ τῆς οὐσίας διαφορά); in freierem Sinne heissen auch die πάθη des Bewegten als solchen und die Unterschiede der Bewegungen Qualitäten. Zu den πάθη gehören nun auch Tugend und Untugend. Mit diesen Namen werden nämlich Unterschiede der Bewegung und der Tätigkeit bezeichnet, denen gemäss das in Bewegung Befindliche etwas gut oder schlecht tut resp. leidet, und zwar werden die Worte gut und schlecht namentlich zur Bezeichnung der Qualität beseelter Wesen angewendet, insbesondere solcher, die des vorsätzlichen Handelns fähig sind.

Allein damit lässt sich noch nicht Trendelenburgs Behauptung begründen, dass das Gute einen artbildenden Unterschied des Realen ausmache. Dazu kommt noch das Bedenken, dass sich das Gute in keiner Definition irgend einer Art des Seienden vorfindet, während die Differenz ein Teil der Definition ist, wie Trendelenburg selbst hervorhebt.[21])

II. Das Gute als συμβεβηκὸς καθ' αὑτό des Realen.

Nach der Meinung einiger anderer Erklärer haben wir in dem Guten eine der Bestimmungen zu erblicken, welche allem Wirklichen zukommen. So schreiben die Scholastiker allem Realen gewisse Attributa, Passiones, Proprietates oder Affectiones zu, nämlich Einheit, Güte (Vollkommenheit) und Wahrheit. Weil diese Begriffe in allen Kategorien sich vorfinden, also über die Grenzen einer jeder von ihnen hinausreichen, ebenso wie das Reale selbst, heissen sie Termini transcendentales. In diesem Sinne spricht man von einer transzendentalen Wahrheit, Einheit und Güte. Wir finden diese Ansicht, um Beispiele anzuführen, bei Thomas von Aquino, Duns Scotus und Franz Suarez,[22]) aber auch spä-

---

[21]) A. a. O. S. 182.

[22]) Thomas v. Aquino, Summae Theol. I. quaest. 5. art. 3: Omne ens inquantum est ens, est bonum. Vgl. quaest. 49. art. 1. —

tere Philosophen eignen sich diesen Gedanken an, so Julius Caesar Scaliger, Campanella und Goclenius.[23])

Für den Satz, dass alles Seiende gut sei, wurden mannigfache Gründe angeführt, z. B. dass es durch Gott, das vollendet Gute, verursacht werde; oder dass es als Wirkliches eine gewisse Vollendung besitze, als etwas der Möglichkeit nach Seiendes aber doch wenigstens zu einer solchen Vollendung hingeordnet sei,[24]) Ansichten, auf welche näher einzugehen hier nicht der Ort ist.

Diese Anschauung, nach welcher das Gute als eine allem Seienden zukommende Bestimmung zu betrachten ist, findet einigen Rückhalt in gewissen Äusserungen des Ari-

---

Quaest. 16. art. 3 : Verum est in rebus et in intellectu . . . Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. — Quaest. 11. art. 1: Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente.

In Bezug auf Duns Scotus vgl. Erdmann, Grundriss I. S. 454, und Überweg, Grundr. II., S. 295. Francisci Suarez opp. omn. Parisiis 1861. tom. 25. S. 106 (Disputationes metaph. Disp. III. sect. I. § 10) : Dico . . . ens inquantum ens habere aliquas proprietates seu attributa. Simpliciter enim verum est, unum quodque ens esse unum et bonum . . . quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum, et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter deus est unus et bonus etc. Ebendass, sect. 2, § 3 : . . . dicendum est . . . tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet unum, verum et bonum.

[23]) Scaliger (De subtilitate ad Cardanum, exercit. 307, 15) unterscheidet eine dreifache Bonitas. Die erste ist ein Affectus entis, real identisch mit dem Seienden, non differens nisi modo. Altera bonitas est relativa. . . . Ejus definitio est: perfectio cujusque entis, qua tale est, producta ex illis, quae requiruntur ad finem illius entis. Tertia bonitas est moralis. — Campanella (Dial. I. 4. S. 32 und 59. Paris 1637.) Goclenius (Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum primam philosophiam Francof. 1598. S. 23.)

[24]) Thomas v. Aquino, Summae Theol. I. qu. 5. art. 3.; Summa contra gentes III. cap. 7. Suarez, Dispp. met. disput. X. sect. 3 § 3 und 4. Scaliger a. a. O. Exercit. 307, 27. F. Piccolomini, Philos. de moribus 1593. gradus 4. cap. 17. S. 297.

steteles, welche darauf hindeuten, dass er solche Bestimmungen annimmt. So finden wir die Frage aufgeworfen, ob die theoretische Philosophie sich mit der Erforschung des Wesens der Substanzen zu begnügen habe, oder ob sie nicht etwa auch die wesentlichen Bestimmungen derselben in den Kreis ihrer Betrachtungen einbeziehen solle, und die Antwort weist dem Theoretiker beide Aufgaben zu. Darum hat die Metaphysik, deren Gegenstand nicht irgend eine bestimmte Art von Substanzen, sondern das Seiende als solches ist, auch die wesentlichen Bestimmungen desselben zu untersuchen.[25])

A. Begriff der wesentlichen Bestimmung.

(συμβεβηκὸς καθ' αὑτό).

Um zu entscheiden, ob das Gute ihnen beizuzählen sei, muss zunächst festgestellt werden, was Aristoteles unter *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* (*πάθη καθ' αὑτά*, *ὑπάρχοντα κ. ἁ.*, *οἰκεῖα* oder *ἴδια πάθη*) versteht.

Es sind dies solche Bestimmungen, welche einem Subjekte nicht bloss zufälligerweise, sondern mit Notwendigkeit zukommen, ohne jedoch in dessen Begriffe enthalten zu sein; Alexander von Aphrodisias charakterisiert sie deshalb als *ἐγγὺς οὐσιώδη.*[26]) So ist es z. B. ein notwendiges Merkmal jedes Dreiecks, dass die Summe seiner Winkel zwei Rechte beträgt, ohne dass jedoch diese Bestimmung in dem Begriffe Dreieck enthalten wäre,[27]) weshalb es auch

---

[25]) Metaph. III. 1. 995 b 18 : *ἐπισκεπτέον, καὶ πότερον περὶ τὰς οὐσίας ἡ θεωρία μόνον ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ ταῖς οὐσίαις.* Vgl. 2. 997 a 25. — IV. 2. 1004 b 7 : . . . *δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστι γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότα αὐτοῖς;* 1. 1003 a 21 : *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* Vgl. Schweglers Kommentar I. 157.

[26]) Zu Metaph. 995 b 18 (Hayduck S. 176.)

[27]) Metaph. V. 30. 1025 a 30 : *λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν.*

nicht angeht, die geometrischen Figuren mit Hilfe dieses Merkmales einzuteilen.[28]) Ein weiteres Beispiel dieser Art bietet die geschlechtliche Verschiedenheit bei den Lebewesen; auch sie begründet keinen Artunterschied.[29])

In einem solchen *συμβ. κ. ά.* ist der Begriff oder der Name seines Subjektes enthalten und nur im Hinblick auf das letztere kann es definiert werden; hingegen ist es wohl möglich, das Subjekt begrifflich zu bestimmen, ohne auf die eigentümlichen Akzidenzen desselben Bezug zu nehmen.[30]) Auch in der Erkenntnislehre prägt sich dieser Unterschied aus. Während das Wesen der Dinge in der Definition erfasst wird, die aus dem Gattungsbegriff und

---

[28]) De part. animal. I. 3. 643 a 27: *ἔτι διαιρεῖν χρὴ τοῖς ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ μὴ τοῖς συμβεβηκόσι καθ' αὑτό, οἷον εἴ τις τὰ σχήματα διαιροίη, ὅτι τὰ μὲν δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς γωνίας, τὰ δὲ πλείοσιν· συμβεβηκὸς γάρ τι τῷ τριγόνῳ τὸ δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν τὰς γωνίας.* Vgl. auch De anima I. 1. 402 b 18.

[29]) Über den geschlechtlichen Unterschied vgl. Metaph. VII. 5. 1030 b 16—23, ferner De generat. animal. I. 23. 730 b 33: *ἐν μὲν οὖν τοῖς ζῴοις πᾶσι τοῖς πορευτικοῖς κεχώρισται τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος, καὶ ἔστιν ἕτερον ζῷον θῆλυ καὶ ἕτερον ἄρρεν, τῷ δὲ εἴδει ταὐτόν, οἷον ἄνθρωπος ἀμφότερα* und hiezu J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde S. 358, 359. Vgl. zu den im Text gegebenen Ausführungen Biese, Die Philosophie des Aristoteles I. S. 239; Heyder, Methodologie der aristot. Philos. S. 310; Trendelenburg, Histor. Beitr. I. S. 59.

[30]) Metaph. VII. 5. 1030 b 23: *ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα, οὗ ἐστὶ τοῦτο πάθος, καὶ μὴ ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται, ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ ζῴου.* Vgl. Bonitz im Kommentar S. 313. Anal. post. I. 4. 73 a 37: *ὅσοις τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ὑπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθὺ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές, καὶ τὸ περριττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ.* Hiezu Waitz i. Kommentar: Ea quae aliis (*αὐτοῖς*) ita inhaerent, ut ea ipsa (*αὐτά*) in quibus inhaereant ad definitionem pertineant quae illorum naturam exprimat. — Zabarella (opp. log. ed. Havenreuter Francof. 1632. S. 748 B): Accidentia propria non possunt a subjectis separari, nec re, nec mente, subjecta tamen ab his abstrahi possunt.

dem artbildenden Unterschiede besteht, sind die eigentümlichen Akzidenzen Gegenstand des Beweises und kommen in der Definition überhaupt nicht vor,[31]) wohl aber bildet die Definition eine notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis jener Akzidenzen, insoferne sie nämlich das Prinzip des Beweises ist, von welchem aus die Ableitung erfolgt.[32]) Es sind dies jene Bestimmungen, welche die Logik eigentümliche Merkmale nennt; sie machen zwar nicht das Wesen eines Dinges aus, haben aber ihren Grund in demselben und können mit dem Subjekt konvertiert werden. Aristoteles bedient sich dafür des Namens *ἴδιον ἁπλῶς* zur Unterscheidung vom *ποτὲ ἢ πρός τι ἴδιον*, welches einem Dinge nicht zu allen Zeiten, sondern nur manchmal, oder nicht an sich selbst, sondern nur insoferne zukommt, als dieses Ding mit einem andern verglichen wird.[33]) Allerdings wird die Unterscheidung zwischen *ἴδιον ἁπλῶς* und

---

[31]) Anal. post. I. 6. 75 a 28: *ἐπεὶ δ' ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει περὶ ἕκαστον γένος ὅσα καθ' αὑτὰ ὑπάρχει, καὶ ᾗ ἕκαστον, φανερὸν ὅτι περὶ τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων αἱ ἐπιστημονικαὶ ἀποδείξεις καὶ ἐκ τῶν τοιούτων εἰσίν.* Anal. post. II. 3. 90 b 30: *οὐ γάρ ἐστιν ἀπόδειξις οὗ ὁρισμός.* Vgl. Bonitz im Index Aristotelicus 557 a 8: *πάθος καθ' αὑτὸ* id dicitur, quod cum non insit alicujus rei notioni, tamen concludendo ex ea necessario colligitur; Heyder a. a. O. S. 276: Der Beweis geht auf das, was einer Sache an sich und notwendig zukommt, ohne ihr Wesen auszumachen, dagegen die Definition auf das Wesen; Ders. S. 277 und 323; Schwegler im Komment. z. Metaph. I. S. 157; Trendelenburg (Komm. z. De anima, S. 190): quae enim rei naturam necessario consequuntur, e rei definitione et notione ita ducenda sunt, ut demonstrari queant (vgl. auch Elementa § 59).

[32]) Trendelenburg, Elementa § 54.

[33]) Top. I. 5. 102 a 18: *ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν· εἰ γὰρ ἄνθρωπός ἐστι, γραμματικῆς δεκτικός ἐστι, καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστιν, ἄνθρωπός ἐστιν· οὐθεὶς γὰρ ἴδιον λέγει τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλῳ ὑπάρχειν, οἷον τὸ καθεύδειν ἀνθρώπῳ, οὐδ' ἂν τύχῃ κατά τινα χρόνον μόνῳ ὑπάρχον· εἰ δ' ἄρα τι καὶ λέγοιτο τῶν τοιούτων ἴδιον, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ ποτὲ ἢ πρός τι ἴδιον ῥηθήσεται.* Vgl. Top. V. I. 128 a 16 ff, ferner Top. V. 3. 132

πρός τι ἴδιον nicht immer genau aufrecht erhalten, wie J. B. Meyer (Arist. Tierkunde S. 333) nachweist.

B. **Gehört das Gute nach Aristoteles unter die eigentümlichen Akzidenzen des Seienden?**

Diese Frage scheint zunächst bejaht werden zu müssen.

An verschiedenen Stellen der Metaphysik kehrt eine Reihe von Begriffen wieder, welche man als *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* zu betrachten geneigt sein könnte und in der Tat haben sie hervorragenden Aristotelikern verschiedener Zeitalter dafür gegolten.[34]) Metaph. IV. 2. 1005 a 11 wird unter diesen Begriffen auch die Vollkommenheit (Güte) genannt und dies könnte uns zu der Meinung führen, die Güte im Sinne der Vollkommenheit sei von Aristoteles zu den eigentümlichen Akzidenzen des Realseienden gerechnet worden.

Eine genauere Prüfung der fraglichen Stellen wir jedoch die Unhaltbarkeit der genannten Ansicht dartun.

Metaph. III. 1. 995 b 18 heisst es, dass die Metaphysik es zu tun habe 1. mit der *οὐσία*, 2. hat sie Untersuchungen anzustellen *περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ ταῖς οὐσίαις*, 3. ausserdem noch (*πρὸς δὲ τούτοις*) *περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου* u. s. w.

---

a 11 : *δεῖ γὰρ τῶν ἰδίων, καθάπερ καὶ τῶν ὅρων, τὸ πρῶτον ἀποδίδοσθαι γένος, ἔπειθ' οὕτως ἤδη προςάπτεσθαι τὰ λοιπά, καὶ χωρίζειν.* Vgl. Brentano, Bedeutung d. Seienden S. 125, Heyder a. a. O. S. 258 und Trendelenburg, Hist. Beitr. I. S. 51, 148, 164, 165.

[34]) Metaph. III. 1. 995 b 18; IV. 2. 1003 b 33, 1005 a 11, 1004 a 16. — Thomas v. Aquino (Komm. z. Metaph. lib. III. lect. 2): „Secunda quaestio est, utrum haec scientia consideret de quibusdam quae videntur esse per se accidentia entis et consequi omnia entia, scilicet de eodem et diverso, simili et dissimili et de contrarietate, et de priori et posteriori . . . .“ Zeller, Philos. d. Griechen II. 2. 3. Aufl. S. 276. Anm. 1: „Zu den *συμβεβηκότα ταῖς οὐσίαις* werden auch die 995 b 20 aufgezählten Begriffe des *ταὐτόν, ἕτερον, ὅμοιον, ἐναντίον* u. s. f. zu rechnen sein.“

Aus dem Wortlaute dieser Stelle geht wohl mit hinlänglicher Klarheit hervor, dass die aufgezählten Begriffe von Aristoteles nicht für eigentümliche Akzidenzen gehalten werden, dass er sie vielmehr von diesen ausdrücklich unterscheidet.

Metaph. IV. 2. 1003 b 33. Hier werden wir belehrt, dass es Sache einer und derselben Wissenschaft sei, die verschiedenen Arten des Einen und Seienden[35]) zu betrachten, nämlich das Identische, Ähnliche sowie deren Gegensätze; von **συμβεβηκότα (πάθη) καθ' αὑτά** ist auch hier nicht die Rede. — Metaph. IV. 2. 1004 a 16 endlich nennt das Andere, Verschiedene, Ungleiche und deren Gegenteil als Begriffe, die sich auf Einheit und Vielheit zurückführen lassen, d. h. als solche, welche Arten des Einen und somit auch Arten des Seienden sind.[36])

Von den genannten drei Stellen bieten also die beiden letzteren keinen Anhaltspunkt für die Ansicht, dass die aufgezählten Gegensatzpaare als Akzidenzen des Realen zu gelten hätten, während die erste eine solche Annahme geradezu ausschliesst. Und ebenso wie Metaph. III. 1. 995 b 18 führt XI. 3. 1061 b 2 ff. die *εἴδη τοῦ ὄντος* (welche hier *ἐναντιώσεις τοῦ ὄντος* heissen) als einen von den eigentümlichen Akzidenzen verschiedenen Gegenstand der philosophischen Forschung an.[37])

---

[35]) Über die Mehrdeutigkeit von „Arten des Seienden" siehe Natorp, Thema und Disposition d. arist. Metaph. (Philos. Monatsh. Bd. 24. S. 41).

[36]) Vgl. Metaph. IV. 2. 1003 b 35 und XI. 3. 1061 a 10 ff., 1061 b 11. Auch Natorp bemerkt a. a. O., dass die Arten des Einen von Aristoteles mit den Arten des Seienden geradezu identifiziert werden.

[37]) Met. XI. 3. 1061 b 2: *τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν, τὰ γὰρ τούτῳ συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστὶν ὄν, καὶ τὰς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ᾗ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας θεωρῆσαι.*

Dafür, dass *εἴδη τοῦ ὄντος* = *ἐναντιώσεις τοῦ ὄντος*, mögen folgende Gründe angegeben werden:

Gegen die Identifizierung der Arten des Einen (Seienden) mit den eigentümlichen Akzidenzen des Seienden spricht auch noch der Umstand, dass es zum Wesen jedes Seienden gehört, in irgend einem Sinne eins zu sein,[38]) also unter eine der Arten des Einen zu fallen, während die akzidentellen Bestimmungen des Seienden nicht in dem Wesen desselben enthalten sind. Wenn also das Gute (Vollkommene) unter den Arten des Seienden mitgenannt wird, so darf man daraus nicht den Schluss ziehen, dass es zu den eigentümlichen Akzidenzen des Realen gehöre.

Nach den bisherigen Ausführungen stellt sich auch die von Schwegler (Kommentar zur aristotelischen Metaphysik I. S. 150) und v. Hertling (De Aristotelis notione unius S. 1.) vertretene Ansicht, dass die mehrfach erwähnte Reihe von gegensätzlichen Begriffen sowohl zu den Arten als auch zu den eigentümlichen Akzidenzen des Seienden gehören, als unhaltbar heraus.

III. Das Gute aufgefasst als eine von den Arten des Einen (Seienden).

Die Besprechung der Ansicht, dass das Gute zu den *συμβεβηκότα καθ' αὑτά* des Seienden zähle, hat zu dem

---

a) Dieselben Begriffe werden einmal unter dem Namen *εἴδη*, das anderemal unter dem Namen *ἐναντιώσεις* aufgezählt. So kommt z. B. *ὅμοιον* (IV. 2. 1003 b 35 ff.) und *ἀνόμοιον* (ebendass. 1004 a 18) als *εἴδη τοῦ ἑνός* (*ὄντος*) und ebenso als *ἐναντιώσεις* vor (X. 1054 a 30 ff., XI. 3. 1061 a 13).

b) Sowohl die Arten als die Gegensätze des Seienden werden auf eine und dieselbe *ἀρχή* (Einheit und Vielheit) zurückgeführt. Die Rückführung der Arten betreffen die Stellen Metaph. III. 2. 1003 b 33, IV. 2. 1004 a 16; hinsichtlich der Gegensätze, auch *γένη τῶν ἐναντίων* (Metaph. IV. 2. 1095 a 2, X. 4. 1055 b 28) oder *ἀρχαί* (1005 a 4) genannt, vgl. Metaph. XI. 3. 1061 a 12: *τῶν ἐναντιώσεων ἑκάστη πρὸς τὰς πρώτας διαφορὰς καὶ ἐναντιώσεις ἀναχθήσεται τοῦ ὄντος* (*ᾗ ὄν* b 5), *εἴτε πλῆθος καὶ ἓν εἴθ' ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης* (*τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν* 1004 b 28) *αἱ πρῶται τοῦ ὄντος εἰσὶ διαφοραί, εἴτ' ἄλλαι τινές.*

[38]) Metaph. VIII. 6. 1145 b 19. Vgl. Chaignet, Psychologie d'Aristote S. 180 ff.

Ergebnis geführt, dass alle jene Begriffe, welche für wesentliche Akzidenzen des Seienden gehalten wurden, in Wahrheit Arten des Seienden sind. An der Metaphysikstelle IV. 2. 1005 a 11 werden diese Arten des Einen (Seienden) aufgezählt und in einer Reihe mit ihnen auch das Eine, Seiende und Gute (*τέλειον*). Es erscheint demnach geboten, sich die Frage vorzulegen, ob das Gute zu den Arten des Einen (Seienden) zu rechnen, oder ob es dem Seienden und Einen beizuordnen sei. Ist das erstere der Fall, dann muss das Gute zu dem Seienden bezw. Einen in demselben Verhältnisse stehen wie alle übrigen Arten. Demnach muss zunächst festgestellt werden, wie sich die als Arten des Seienden (Einen) bezeichneten Begriffe zum Seienden (Einen) selbst verhalten.

Der Ausdruck „Art" hat in diesem Zusammenhange nicht seine gewöhnliche strenge Bedeutung. Weder das Eine noch das Seiende bilden nach Aristoteles eine Gattungseinheit; das Reale kommt, wie schon bemerkt, in allen Kategorien vor und das Gleiche gilt auch vom Einen, welches ebenso vielfach ausgesagt wird,[39]) und zwar als Identisches (Einheit in der Kategorie der Substanz), Ähnliches (Einheit in der Kategorie der Qualität), Gleichheit (Quantität) u. s. w. Die Analogie, welche zwischen den beiden Reihen obwaltet, berechtigt uns wohl, in demselben freieren Sinne von Arten des Einen zu sprechen, in welchem man die Kategorien Arten des Seienden nennen kann.[40]) Dass

---

[39]) Metaph. X. 2. 1053 b 25, 1054 a 13.

[40]) Metaph. V. 15. 1021 a 11: *ταὐτὰ μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσὸν ἕν.* 6. 1016 b 6: *τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἓν λέγεται τῷ ἕτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ ἔχειν ἢ πρός τι εἶναι ἕν, τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἕν, ὧν ἡ οὐσία μία.* Kateg. 8. 11 a 15. Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 35, Natorp a. a. O S. 42. Auf die Analogie der beiden Reihen hat schon Thomas v. Aquino (Komm. z. arist. Metaph. IV. lect. 2) aufmerksam gemacht: oportet quod tot sint species entis, quot sunt species unius, et sibi invicem respondentes. Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas

das Gute nicht eine besondere Kategorie bildet, ist offenbar, hingegen scheint die Möglichkeit im vorhinein nicht ausgeschlossen, es als eine der Arten des Einen aufzufassen, da diese, ebenso wie das Eine selbst, sich in allen Kategorien vorfinden.[41])

Dennoch werden wir das Gute nicht unter den Arten des Einen suchen dürfen und zwar aus folgendem Grunde: Obschon die Arten des Einen in allen Kategorien ausgesagt werden, so ist doch von diesen vielen Bedeutungen eines jeden dieser Ausdrücke nur eine die eigentliche, auf welche die übrigen uneigentlichen zurückgeführt werden können.[42])

---

et qualitas etc., ita et partes unius sunt aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale unum in quantitate. Simile unum in qualitate. Et secundum alias partes entis possent summi aliae partes unius, si essent nomina posita.

[41]) Metaph. IV. 2. 1004 a 21 : *ὥστ' ἐπειδὴ πολλαχῶς τὸ ἓν λέγεται, καὶ ταῦτα πολλαχῶς μὲν λεχθήσεται* und dazu Alexander Aphrod. a. a. O. S. 255, 5: *τὰ εἴδη . . . τοῦ ἑνός, τουτέστι τὰ ὑπὸ τὸ ἕν . . . πολλαχῶς ῥηθήσεται, ὥσπερ καὶ τὸ ἓν ᾧ ὑποτέτακται;* Metaph. V. 10. 1018 a 35—38 : *ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τἆλλα ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἐναντίον ὥστ' εἶναι ἕτερον καθ' ἑκάστην κατηγορίαν* und dazu Alexander Aphrod. a. a. O. S. 383, 1 : *καὶ γὰρ ἐν οὐσίᾳ ταὐτὸν καὶ ὅμοιον καὶ ἕτερον καὶ ἐναντίον, καὶ ἐν ποιότητι καὶ ἐν ποσότητι καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἄλλων γενῶν. ὥστε καὶ τούτων ἕκαστον δεκαχῶς ῥηθήσεται . . . ὥστε ἔσται κατὰ τὰς κατηγορίας ἡ διαίρεσις τοῦ τε αὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἐναντίου.* Vgl. auch Metaph. X. 3. 1054 b 18. — Wenn Christ (Arist. Metaph. recog. W. Ch. S. 105) die letzten Worte der Metaphysikstelle 1018 a 38 wegen des zweimaligen *ὥστε* und weil Alexander sie in seinem Kommentar nicht erklärt habe, für unecht hält, so beruht diese Bemerkung wohl auf einem Versehen. Tatsächlich bespricht Alexander a. a. O. die beanständeten Worte und auch das zweimalige *ὥστε* kehrt bei ihm wieder und zwar ganz in demselben Zusammenhange, in welchem es sich im Texte findet.

[42]) Vgl. Metaph. V. 10. 1018 a 35 ff und dazu Bonitz: Significat potius *κατηγορίας* nomine Arist. ea praedicata sive praedicamenta, quae nunc ipsum attulit, idem aliud contrarium; anders Natorp. a. a. O. S. 41.

So kommt z. B. Identität im strengen Sinne nur in der Kategorie der Substanz, Ähnlichkeit nur in der Kategorie der Qualität vor u. s. f., einem freieren Gebrauche zufolge aber auch in den übrigen Kategorien. Sagt man, etwas sei mit einem andern der Qualität nach identisch, so heisst das, es ist mit ihm ähnlich, quantitative Ähnlichkeit wiederum bedeutet soviel wie Gleichheit u. s. w.[43]) Damit ist der Unterschied zwischen diesen Arten des Seienden und dem Guten bereits ausreichend gekennzeichnet. Auch das Gute geht durch sämtliche Kategorien hindurch, jedoch alle seine Bedeutungen sind eigentliche, während von den Arten des Einen eine jede nur in einer einzigen Kategorie sich in eigentlicher Bedeutung findet.

§ 3. Das Verhältnis des Guten zum Realen.

Die eine von den beiden Auffassungen des Verhältnisses zwischen dem Guten und dem Realen, welche Metaph. IV. 2. 1005 a 11 zur Wahl zu stellen schien, nämlich, das Gute als eine Art des Realen in dem oben näher bestimmten Sinne zu betrachten, hat sich als unmöglich erwiesen. Es bleibt demnach nur noch die Annahme übrig, dass sich das Gute zum Realen in analoger Weise verhalte wie das Eine.

---

[43]) v. Hertling a. a. O. S. 38: Identitatem enim de iis tantum rebus praedicamus, quibus notio constitutiva (τὸ τί ἦν εἶναι) eadem est, ideo in primis de substantiis, quibus propria sententia talis est notio. Cum tamen aliquo modo aliarum quoque entis rationum talis sit notio, etiam de iis rebus, quarum ipsa natura ad quantitatem vel qualitatem pertinet, identitatem praedicare possumus, quae tum plane cum similitate vel aequalitate congruit. Contra hae notiones tum in primis locum tenent cum quarundam substantiarum non ipsa substantiae natura sed qualitas modo vel quantitas eadem est. Vgl. ebendass. S. 51.

A. **Die Analogie zwischen den Begriffen Gut, Eins und Seiend im Sinne des Realen.**

1. Weder das Seiende noch das Eine noch das Gute sind einheitliche Gattungsbegriffe, ein jeder von ihnen hat mehrere Bedeutungen, sie werden in allen Kategorien und zwar im eigentlichen Sinne ausgesagt.[44])

2. Wie bereits bemerkt worden ist, unterscheidet Aristoteles das unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff Gehörige (*τὸ καθ' ἓν εἶδος λεγόμενον*), wozu die Synonyma gehören, denen ausser der Gemeinsamkeit des Namens auch die des Begriffes zukommt, von jenem, welches in Bezug auf etwas Gemeinsames (*πρὸς ἕν*) ausgesagt wird und etwa die Mitte hält zwischen dem Homonymen und dem Synonymen.

Von der letzteren Art sind das Seiende, Eine und Gute. Allen diesen Begriffen ist eigentümlich, dass die mannigfaltigen eigentlichen Bedeutungen eines jeden von ihnen auf ein gemeinsames Prinzip (*ἀρχή*) zurückgeleitet werden können, also eine analogische Einheit bilden.

So lässt sich alles, was seiend genannt wird, auf die Einzelsubstanz zurückführen und im Hinblick auf sie empfangen die unter die übrigen Kategorien fallenden Seinsbestimmungen den Namen des Seienden.[45])

Ähnliches gilt vom Guten. Ursprünglicher Träger des Namens ist das Gute aus der Kategorie der Substanz, alles andere trägt ihn nur, soferne es zu diesem primär Guten in einer gewissen Beziehung steht.

Auch hinsichtlich des Einen verhält es sich in der gleichen Weise. Alles, was in irgend einem Sinne eins genannt wird, führt diesen Namen wegen seiner Beziehung

---

[44]) Eth. Nic. I. 4. 1096 a 23, Metaph. X. 2. 1053 b 25.

[45]) Metaph. IV. 1003 b 16: *πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται· εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία κτλ.* Vgl. VII. 1.; XI. 3. 1061 a 10 ff.; Kateg. 5. 2 b 5; Grote, Aristotle I. S. 95, 96.

zur Einzelsubstanz, welcher derselbe zunächst und im ursprünglichen Sinne zukommt und auf die alles andere zurückgeführt werden kann.[46])

Somit ist die Einzelsubstanz nicht nur das schlechthin Seiende (*ἁπλῶς ὄν*), sondern auch das schlechthin Eine (*ἁπλῶς ἕν*) und schlechthin Gute; sie ist ebenso Bedingung für das Sein im Sinne der übrigen Kategorien wie für die ihnen entsprechenden Weisen des Einsseins und Gutseins.[47])

B. Das Eine und Gute verhalten sich in analoger Weise zum Seienden.

a) Betrachten wir zunächst das Verhältnis des Einen zum Seienden.

Hier begegnet uns, um dies nur ganz kurz zu erwähnen, ebenfalls jene früher genannte scholastische Lehre von den Proprietates Entis (*πάθη* oder *συμβεβηκότα καθ' αὑτά*), unter welchen das Eine mit aufgezählt wird. Ihre Unvereinbarkeit mit andern aristotelischen Aufstellungen ist in Betreff des Einen leichter zu erweisen als hinsichtlich des Guten. Das Seiende und das Eine haben dieselben *πάθη καθ' αὑτά* (Metaph. IV. 2. 1004 b 5). Wäre das Eine *πάθος καθ' αὑτό* des Seienden, so müsste es also auch *πάθος κ. α.* von sich selbst sein, ja es dürfte nicht einmal als

---

[46]) Metaph. IV. 2. 1004 a 25: *ἐπεὶ δὲ πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἓν λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἕν . . .* und dazu Alexander Aphrod. S. 255, 28: *πάντα καθ' ὧν τὸ ἓν πρὸς τὸ πρῶτον ἓν καὶ κυρίως ἓν (τὴν ἀναφορὰν ἔχει), ὅ ἐστιν ἡ οὐσία.* Vgl. Natorp a. a. O. S. 41.

[47]) Metaph. VII. 1. 1028 a 29: *δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν· ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη.* V. 6. 1016 b 1: *ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι.* — *Ὅλως* steht hier wohl im Sinne von *ἁπλῶς*, ein Sprachgebrauch, welchen Bonitz nachweist (Index Aristot. 506 a 28 ff., vgl. auch den Kommentar z. d. Stelle); Alexander Aphrod. (a. a. O. 616, 3 und 4) gebraucht den Ausdruck *κυρίως*. —

zu seinem eigenen Wesen gehörig betrachtet werden, was doch offenbar absurd ist.

Ebensowenig kann man behaupten, dass sich Seiendes und Eins wie Gattung und Art zu einander verhalten,[48]) denn ein jedes Ding ist nicht bloss seiend, sondern auch eins und zwar nicht in akzidenteller, sondern in essentieller Weise. Eins und Seiendes sind eine und dieselbe Wesenheit, dem Subjekte nach identisch, begrifflich hingegen von einander verschieden und zwar, da sie gleichen Umfanges sind, aequipollent;[49]) wenn man also von einem Seienden sagt, es sei eins, so fügt man dadurch ebenso wenig etwas Neues hinzu, als wenn man statt „Qualität" sagen würde „seiende Qualität".[50]) Im letzten Grunde ist das Eine nach Aristoteles nichts anderes als das Seiende im Hinblick auf die Unteilbarkeit seines Wesens betrachtet.[51])

Wenn jedes Seiende als solches zugleich auch eins ist, dann gibt es ebenso viele Arten des Einen als Kate-

---

[48]) Top. IV. 1. 121 b 7, 6. 1. 127 a 27; Trendelenburg, Hist. Beitr. I. 67.

[49]) Metaph. IV. 2. 1003 b 31: *οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν· ἔτι δ' ἡ ἑκάστου οὐσία ἕν ἐστιν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι.* Vgl. X. 2. 1053 b 25, 1054 a 13, XI. 3. 1061 a 28 und Bonitz, Kommentar z. Metaph. S. 175, 176. — IV. 2. 1003 b 22: *εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸ καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα* u. s. w.; XI. 3. 1061 a 17: *καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει γε· τό τε γὰρ ἓν καὶ ὂν πως, τό τε ὂν ἕν.* Über *ἀκολουθεῖν* = *ἀντιστρέφειν* vgl. De interpret. 13 a 14 und Schwegler, Kommentar z. Metaph. I. S. 153.

[50]) Metaph. X. 2. 1054 a 13: *ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον . . . τῷ μὴ προςκατηγορεῖσθαι ἕτερόν τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν* · · · .

[51]) Metaph. X. 1. 1052 b 15: *τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι . . .*; V. 6. 1016 b 3: *ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ᾗ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται* · · · . So auch die Scholastiker z. B. Suarez, Dispp. metaph. disp. 4. sect. 2, Goudin, philosophia D. Thomae, Metaph. quaest. 2. art. 1., allerdings nicht ohne mit ihrer sonstigen Ansicht, wonach das Eine Proprietas des Seienden ist, in Widerspruch zu geraten.

gorien. Diese Arten der Einheit müssen jedoch von den unter diesem Namen früher erwähnten Begriffen der Identität, Ähnlichkeit, Gleichheit u. s. w. wohl unterschieden werden. Wir sprechen ja hier von jener Einheit, welche einem jeden Seienden seinem Wesen nach zukommt. Nun gehört aber offenbar nicht zum Wesen irgend eines Seienden, dass es identisch, gleich oder ähnlich sei, denn wäre dies der Fall, so würde das Wesen des Realen, zum Teil wenigstens, nicht in ihm selbst, sondern ausser ihm liegen, in jenem andern Realen nämlich, mit welchem es ähnlich, gleich u. s. f. ist. Das jedoch ist eine Anschauung, die mit den bekannten Ansichten des Aristoteles keineswegs in Einklang steht, gerade das tadelt er ja an der platonischen Ideenlehre, dass nach ihr das Wesen der Dinge sich nicht in diesen selbst, sondern ausser ihnen befinde.[52])

Was Aristoteles meint, ist wohl folgendes: Eine jede individuelle Qualität z. B. bildet schon an und für sich, als Qualität, eine Einheit, ganz abgesehen von ihrem etwaigen Verhältnisse zu irgend einer zweiten,[53]) ebenso jede Quantität u. s. w.; in allen diesen Fällen handelt es sich um die unteilbare Natur der betreffenden Kategorie. Dieser Unterschied der Einheit zwischen verschiedenen Kategorien ist ein Gradunterschied, wie dies in der Natur der Sache liegt, übrigens sagt Aristoteles es sogar ausdrücklich, denn von alledem, was sowohl der Zeit, wie dem Orte, als auch dem Begriffe nach eins ist, hat, wie er bemerkt, am meisten Einheit die Substanz; soweit Realitäten anderer Kategorien diese Einheit besitzen, haben sie dieselbe von der Substanz.[54])

---

[52]) Metaph. I. 9. 991 a 12 ff.

[53]) Vgl. v. Hertling, S. 36, 59, 62; 37.

[54]) Metaph. V. 6. 1016 b 1. — Alexander von Aphrodisias a. a. O. 366, 34: *καὶ γὰρ τῶν ἄλλων τῶν κατ' ἀριθμὸν τὸ ἓν ἐχόντων ἕκαστον παρὰ τῆς οὐσίας ἔχει τοῦτο.*

Neben den durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Kategorien begründeten Einheitsunterschieden kommt in einer jeden von ihnen wiederum der Grad der Allgemeinheit der Begriffe in Betracht. Die Gattungseinheit ist eine minder vollkommene als die Einheit der Art, die Einheit der letzten Art steht wiederum der Einheit des Individuums nach.[55]

b) Das Verhältnis der Güte oder Vollkommenheit zum Seienden.

Wie die Einheit, so weist auch die Vollkommenheit von Realitäten Abstufungen auf. Realitäten verschiedener Kategorien unterscheiden sich von einander nicht bloss nach der Weise, sondern auch nach der Vollkommenheit des Seins.

Es wurde bereits hervorgehoben, dass nach Aristoteles alles wegen seiner Beziehung zur Einzelsubstanz ein Seiendes genannt wird, während diese selbst als das Seiende im ursprünglichen Sinne gilt.[56] Aber sie bildet nicht nur die vorausgehende Bedingung, das der Natur nach Frühere im Verhältnis zu den andern Kategorien, sondern ihr Sein ist auch ein vollkommeneres.[57] Von der Substanz beginnend können wir die Kategorien in eine Reihe ordnen, deren einzelne Glieder von dem ersten um so weiter ab-

---

[55]) Metaph. V. 6. 1016 a 32: *ἓν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα τί ἦν εἶναι τὸ πρᾶγμα . . . καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ᾗ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται, οἷον εἰ ᾗ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἷς ἄνθρωπος, εἰ δ' ᾗ ζῷον, ἓν ζῷον* · · · . — b 35: *ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ, ἀλλὰ γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ.*

[56]) Kategor. 5. 2 b 4, Metaph. VII. 1.; vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II. 1. 306 und Trendelenburg, Histor. Beitr. I. S. 71.

[57]) Kateg. 2. a 11 b 6. Grote, Aristotle I. 96 sagt von der Substanz: It is Ens or Essence most of all, par excellence.

stehen, je weniger vollkommen ihr Sein ist. Das unvollkommenste Sein schreibt Aristoteles der Relation zu.[58])

Innerhalb einer und derselben Kategorie gibt es wiederum Abstufungen.

Nehmen wir zunächst die Kategorie der Substanz. Schon die Art steht an realem Gehalt der individuellen Substanz nach, noch weniger vollkommen ist das Sein der Gattung,[59]) hingegen ist nicht eine erste Substanz mehr Substanz als die andere, noch auch eine und dieselbe erste Substanz einmal mehr, andermal weniger Substanz [60]).

Von Arten, die einer und derselben Gattung angehören, ist die eine nicht mehr Substanz als die andere.[61]) Gleichwohl unterscheiden sich die einzelnen Arten innerhalb einer Gattung nach dem Grade der Vollkommenheit von einander. Das ganze Reich der Lebewesen legt dafür Zeugnis ab, denn es bildet eine Stufenfolge der Vollkommenheit,[62]) an deren Spitze der Mensch als das vollkommenste von allen steht.[63]) Der Grund des Unterschiedes liegt in der spezi-

---

[58]) Über die Reihenfolge vgl. Brentano, Bedeutung des Seienden nach Aristoteles S. 198, 199.

[59]) Kateg. 5. 2. b 7: *τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν.* Vgl. Porphyrius, Isagoge cap. 2 und 8; Biese, Philosophie des Aristoteles I. S. 57; Grote, Aristotle I. S. 96; Heyder, Methodologie der arist. Philosophie S. 141, 142; Strümpell, Gesch. d. gr. Philos. I. 216; Trendelenburg, Hist. Beitr. I. S. 64, Anm. 2; Zeller, Philos. d. Gr. II. 1. 306, 307.

[60]) Kateg. 5. 2. b 26: *ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ὁ τὶς ἄνθρωπος οὐσία ἢ ὁ τὶς βοῦς.*; ib. 3. b 37: *εἰ ἔστιν αὐτὴ ἡ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἧττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς ἑαυτοῦ οὔτε ἕτερος ἑτέρου* · · · . Vgl. Grote a. a. O.

[61]) Kateg. 5. 2 b 22: *αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν, ὅσα μή ἐστι γένη, οὐδὲν μᾶλλον ἕτερον ἑτέρου οὐσία ἐστίν.*

[62]) Meyer, J. B., Aristoteles' Tierkunde 483 mit Berufung auf Histor. animal. VIII. 1. 588 b 4: Zeller, Phil. d. Gr. II. 2. S. 561.

[63]) Hist. animal. IX. 1. 608 b 5, Polit. I. 2. 1253 a 32; vgl. Alexander Aphrodis. a. a. O. S. 210, 6 und Zeller S. 565.

fischen Differenz,[64]) beim Menschen also im vernünftigen Seelenteil, durch dessen Besitz er sich vor allen andern auszeichnet, wie denn überhaupt der Grad der Beseelung für die Stufenfolge der Naturdinge wesentlich in Betracht kommt. Dem Wortlaute einer interessanten Stelle zufolge scheint Aristoteles an eine kontinuierliche Reihe gedacht zu haben,[65]) also an das Gesetz der Kontinuität, dessen Entdeckung Leibniz, allerdings nicht mit dem vollen Gefühle der Sicherheit, für sich in Anspruch nahm.[66])

Dass Aristoteles auch zwischen den Individuen einer letzten Art Unterschiede der Vollkommenheit annimmt, ist offenbar. Fragen wir jedoch, worin dieser Unterschied besteht, so scheint die Antwort hierauf nicht unmittelbar bereit zu liegen.

Aus der vorangehenden Darlegung ergibt sich, dass eine jede Einzelsubstanz eben so viel Substanz sei als die andern, um Grade des substantiellen Seins kann es sich also wohl nicht handeln.

Eben so wenig kann der fragliche Unterschied in derselben Weise begründet sein wie jener, welcher zwischen verschiedenen Arten derselben Gattung obwaltet, denn nach Aristoteles verhalten sich die Individuen zu der sie umfassenden Art nicht so wie die Arten einer Gattung zu dieser.[67])

Somit bleibt nur übrig, dass sich die Individuen einer letzten Art nach Abstufungen der ihnen gemeinsamen spezifischen Differenz unterscheiden. So kann z. B. ein Mensch

---

[64]) Brentano, Bedeutung des Seienden S. 198.

[65]) De part. animal. IV. 5. 681 a 12: *ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυς ἀλλήλοις.*

[66]) Théod. III. 348.

[67]) Metaph. III. 3. 999 a 5: *οὐ γάρ ἐστι γένος ὁ ἄνθρωπος τῶν τινῶν ἀνθρώπων.*

hinsichtlich der Vernünftigkeit, welche den artbildenden Unterschied der Species Mensch ausmacht, vollkommener und in diesem Sinne also mehr Mensch sein als ein anderer.[68]) Aus dem Gesagten erhellt, dass die Vollkommenheit oder Güte ebenso wie die Einheit zum Wesen des Realen gehört und dass demnach alles Reale mehr oder weniger vollkommen, d. h. gut ist. Dadurch wird auch Trendelenburgs Ansicht, dass das Gute als artbildender Unterschied des Realen zu gelten habe, völlig richtig gestellt. Ein gewisser Zusammenhang zwischen Artunterschied und Wert besteht nur insoferne, als Wertunterschiede zwischen Individuen derselben Art auf Gradunterschieden der spezifischen Differenz beruhen. Auch die scholastische Lehre vom Wahren, Einen und Guten als Proprietates Entis, d. i. als *συμβεβηκότα καθ' αὐτά* des Realen,[69]) ist, soweit es sich um das Eine und Gute handelt, durch das Gesagte wohl hinreichend als eine missverständliche Auffassung der aristotelischen Ansicht gekennzeichnet, nach welcher sie zum Wesen des Seienden gehören. Was die Scholastiker bewog, noch das Wahre dem Einen und Guten anzureihen, war wohl der aristotelische Satz, dass ein jedes Ding soviel Anteil am Wahren habe, als es Realität besitzt.[70]) Allein nach Aristoteles ist die Wahrheit nicht wie die Güte und die Einheit in den Dingen selbst, sondern nur in dem erkennenden Verstande vorhanden, sie gehört also nicht zum Wesen der Dinge. Ebensowenig aber ist sie ein *συμβεβηκὸς καθ' αὐτό* des Realen, sie bildet deshalb auch

---

[68]) Trendelenburg, Hist. Beitr. I. S. 65.

[69]) Dass die Scholastiker die *συμβεβηκότα καθ' αὐτά* im Sinne haben, wenn sie den Ausdruck Proprietates Entis anwenden, zeigt die Art, wie sie die Aufgabe der Metaphysik bestimmen. Sie besteht nämlich nach ihnen in der Erforschung des Seienden und seiner Proprietates. Vgl. z. B. Suarez, Dispp. metaph. Disp. 3. sect. 1. § 1 und hiezu Aristot. Metaph. IV. 1003 a 21.

[70]) Metaph. II. 1. 993 a 27 ff.

nicht wie dieses einen Gegenstand metaphysischer Untersuchungen.[71]).

Die hier dem Aristoteles zugeschriebene Ansicht über das Verhältnis des Guten zum Seienden scheint sich bereits bei dem Scholastiker Hervaeus Natalis,[72]) einem Schüler des Thomas von Aquino, vorzufinden, wie sich aus der Polemik entnehmen lässt, welche Suarez gegen ihn richtet.[73]) Auch neuere Philosophen dachten ähnlich. So definiert Leibniz in einem 1714 an Wolff gerichteten Briefe die Vollkommenheit als Gradus realitatis positivae[74]) und Lotze lehrt in seiner Metaphysik,[75]) grösseres oder geringeres Mass des Seins komme den Dingen nach dem Grade ihrer Vollkommenheit zu. Übrigens scheint es schon früher auch nicht an solchen gefehlt zu haben, die wie in neuerer Zeit Spinoza[76]) Realität und Vollkommenheit so völlig mit einander identifizierten, dass sie die beiden Wörter für gleichbedeutend nahmen, denn bereits Albert der Grosse hielt es für notwendig, dieser Meinung entgegenzutreten, und er tat dies mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der Definitionen der beiden Begriffe.[77])

§ 4. Die Vollkommenheit oder Güte von Einzelsubstanzen.

Wenn Aristoteles sagt, von zwei realen Bestimmungen sei eine die vollkommenere, so bedeutet das nach den

[71]) Metaph. VI. 4. 1027 b 25 ff.

[72]) Plus connu sous le nom d'Hervé le Breton (Hauréau, Histoire de la Philos. Scolastique II. S. 327).

[73]) Suarez, opp. Bd. 25, S. 333.

[74]) Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Philos. II.[3] S. 154 und Monadologie § 40.

[75]) S. 100, § 49.

[76]) Ethices Pars II, Defin. 6: Per realitatem et perfectionem idem intelligo. Vgl. P. IV, praefatio, und P. I. Schol. zu Propos. XI, sowie Camerer, Spinoza, S. 5.

[77]) Eth. lib. I. tract. 2. cap. 6.

vorangegangenen Darlegungen, dass sie mehr realen Gehalt besitzt; Vollkommenheit und Realität stehen also in engster Verbindung mit einander. Das zeigt sich schon in dem Umstande, dass die Einzelsubstanz, welcher der Name Realität im ursprünglichsten Sinne zugehört[78]) — accidens non tam est ens, quam entis ens sagten deshalb die Scholastiker — das vollkommenste Sein besitzt. Ebenso wie der Begriff des Realen, so wird sich demnach auch der Begriff der Vollkommenheit am deutlichsten an der individuellen Substanz erkennen lassen. Um den Sinn dieses Ausdruckes genauer festzustellen, dürfte es sich also empfehlen, zu untersuchen, worin die Vollkommenheit erster Substanzen nach Aristoteles besteht.

Wie schon früher bemerkt wurde, unterscheiden sich Einzelsubstanzen der gleichen Art hinsichtlich der Vollkommenheit des Seins (Güte) nach dem Grade ihrer spezifischen Differenz. In je geringerem Masse eine Einzelsubstanz jene Eigenschaft besitzt, welche ihre spezifische Differenz ausmacht,[79]) desto weniger entspricht sie ihrem Begriffe;[80]) ein menschliches Individuum also, um ein früher gebrauchtes Beispiel zu wiederholen, entfernt sich desto weiter von dem Begriffe Mensch, je weniger ihm die Vernünftigkeit, welche in diesem Falle die spezifische Differenz bildet, zukommt.

Zur Vermeidung eines naheliegenden Missverständnisses sei bemerkt, dass man bei dem Worte Vernünftig-

---

[78]) Metaph. VII. I.

[79]) Metaph. V. 14. 1020 b 13: *σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον. πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά.* „Das Qualitative (bezeichnet) zunächst und ursprünglich den Unterschied des Wesens.“ Trendelenburg, Logische Untersuchungen I. S. 293.

[80]) Metaph. VII. 12. 1038 a 19: *ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός* · · · Vgl. Laas, Idealismus und Positivismus II. S. 101, Anm. 3.

keit in diesem Zusammenhange nicht ausschliesslich an die theoretische Funktion zu denken hat, sondern an alle jene Seelentätigkeiten, welche in dem intellektiven Seelenteil vereinigt sind. Wir können folglich sagen: Eine Einzelsubstanz ist um so besser oder hat ein um so vollkommeneres Sein, je vollständiger sie ihren Begriff verwirklicht. Vollkommenheitsunterschiede können also zunächst als Unterschiede der spezifischen Differenz gefasst werden und die Güte eines Dinges als die Annäherung an seinen Begriff. Da nun der Begriff eines Dinges und sein Naturzweck nach Aristoteles dasselbe ist,[81]) so wird eine Einzelsubstanz um so höher stehen, je vollkommener sie ihren Zweck verwirklicht. Nun ist die Natur eines Dinges d. h. seine begrifflich erfassbare Form[82]) dasjenige, was den Zweck desselben bildet.[83]) Deshalb sagt Aristoteles auch, das Beste eines Dinges sei am meisten in dem Wesen desselben enthalten[84]) oder auch, das Eigentümliche sei für jedes das Beste.[85])

Wenn der Zweck oder das Gute[86]) für ein Naturding nichts anderes ist als der Begriff desselben, so er-

---

[81]) Phys. II. 7. 198 a 25: *τὸ μὲν γάρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι.* Vgl. Zeller, Phil. d. Griechen II. 2. S. 328 und Anmkg. 1 daselbst.

[82]) Phys. II. 1. 193 a 29 bezeichnet mit dem Namen *φύσις* auch die *μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.*

[83]) Phys. II. 2. 194 a 28: *ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα*; vgl. Pol. I. 2. 1252 b 32.

[84]) Top. VI. 12. 149 b 37: *ἑκάστου γὰρ τὸ βέλτιστον ἐν τῇ οὐσίᾳ μάλιστα.*

[85]) Eth. Nic. X. 7. 1178 a 5: *τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον*; vgl. De generatione anim. II. 3. 736 b 2. Gemeint ist jenes Eigentümliche, welches die spezifische Differenz ausmacht, nicht dasjenige, das aus dem Wesen der Sache folgt (Metaph. VII. 12. 1038 a 19.

[86]) Metaph. I. 3. 983 a 26: *τὰ δ᾽ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν . . . φαμὲν εἶναι . . . τετάρτην . . . τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν,* V. 2. 1013 b 25, XI. 1. 1059 a 35; Pol. I. 2. 1252 b 34; De part. anim. III. 10. 672 b 22. Vgl. Luthardt, Die Ethik d. Arist. in ihrem Untersch. v. d. Moral d. Christentums I. S. 29.

gibt sich daraus als Folge, dass Wesen, die ihrem Begriffe nach verschieden sind, auch verschiedene Zwecke haben. Aristoteles lehrt dies ausdrücklich. Alle Tätigkeit der Natur geht darauf aus, einen Zweck zu verwirklichen,[87]) alles, was die Natur hervorbringt, besteht um eines Zweckes willen oder ergibt sich nebenbei aus dem Zweckmässigen.[88]) Dabei verfährt jedoch die Natur nicht so karg, wie die menschliche Kunst, welche manchmal ein Werkzeug für mehrere verschiedenartige Verrichtungen bestimmt, vielmehr kommt einem jeden Naturgebilde ein besonderer Zweck zu.[89])

Eben deshalb, weil von den Naturdingen ein jedes seinem besondern Zweck zugeordnet ist, sind dieselben von weit vollkommenerer Beschaffenheit als die Erzeugnisse des menschlichen Kunstfleisses, wie denn überhaupt die Natur bei weitem genauer und zweckmässiger verfährt als der Mensch.[90])

Dass eine jede Klasse von Wesen ihren besondern von der Natur gesetzten Zweck hat, bildet einen wichtigen Unterschied des Guten vom Wahren. Während nämlich für Wesen verschiedener Gattung, z. B. für Menschen und Fische das Gute verschieden ist, gilt für alle ein und das-

---

[87]) Metaph. XI. 8. 1065 a 26 : De an. II. 4. 415 b 16, III. 9. 432 b 21, 12. 434 a 31; De gener. anim. II. 6. 744 a 36; De part. anim. I. 5. 645 a 23; De caelo I. 4. 271 a 33; Phys. II. 8. 199 a 7; De inc. anim. 2. 705 a 12; vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II. 2. S. 424.

[88]) De an. III. 12. 434 a 31: *ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του.*

[89]) Polit. I. 2. 1252 b 1: *οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτόποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον.* Dieser Satz gilt auch von den Organen der Tiere, allerdings nicht ohne Ausnahme, vgl. De part. anim. IV. 6. 683 a 22 und hiezu Meyer, Arist. Tierkunde S. 470 sowie Susemihl, Arist. Pol. gr. und dtsch. II. Anm. 9.

[90]) Eth. Nic. II. 5. 1106 b 14; De part. animal. I. 1. 639 b 19.

selbe für wahr,[91]) weshalb auch Aristoteles sagt, das Wahre unterscheide sich vom Guten *τῷ γε ἁπλῶς καὶ τινί.*[92])

§ 5. Die Vollkommenheit der individuellen Substanzen und die Teleologie.

Die vorangegangene Betrachtung ging davon aus, dass die Vollkommenheit oder Güte primär den ersten Substanzen, nämlich den Einzeldingen zukomme, und zwar besteht sie in der Verwirklichung des Naturzweckes derselben d. i. des Gattungsbegriffes. Je genauer ein Ding seinem Begriffe entspricht, desto vollkommener ist es. Diese Gedanken stehen im engsten Zusammenhange mit der teleologischen Weltanschauung des Aristoteles, auf welche hier nur so weit eingegangen werden soll, als es die vorliegende Untersuchung erfordert. Dabei wird es sich herausstellen, dass gewisse Begriffe, die gewöhnlich als ausschliessliches Eigentum der Ethik gelten, für Aristoteles zunächst eine metaphysische Bedeutung haben.

Der Naturlauf lässt, wie schon hervorgehoben wurde, auf allen seinen Gebieten das Streben nach Verwirklichung von Zwecken erkennen und dieses Streben nennt Aristoteles bald *ὁρμή,*[93]) bald *ὀρέγεσθαι,*[94]) bald *βούλεσθαι.*[95]) Zum Bewusstsein seines Naturzweckes erhebt sich unter den Erdenwesen nur der Mensch, ebenso findet nur bei ihm Überlegung betreffs der zum Zwecke dienlichen Mittel statt, während sie den Tieren mangelt.[96]) Deshalb stellt

---

[91]) Eth. Nic. VI. 7. 1141 a 23: *εἰ δ' ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθον ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσιν, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ τὸ αὐτὸ ἀεί.*

[92]) De anim. III. 7. 431 b 10.

[93]) Anal. post. II. 11. 94 b 37: *ἡ δ' ἀνάγκη διττή· ἡ μὲν γὰρ κατὰ φύσν καὶ τὴν ὁρμήν, ἡ δὲ βίᾳ, ἡ παρὰ τὴν ὁρμήν,* Metaph. XII. 7. 1072 b 11.

[94]) De generat. et corrupt. II. 10. 336 b 28; De anim. II. 4. 415 a 26 ff.

[95]) Stellen bei Bonitz, Index Aristotelicus 140 b 41 ff.

Aristoteles auch der dämonisch d. h. unbewusst waltenden Natur[97]) den einem sterblichen Gotte vergleichbaren Menschen[98]) gegenüber, dessen Natur er als eine göttliche bezeichnet,[99]) und zwar ist es der vernünftige Seelenteil, welcher das eigentliche Wesen des Menschen und das göttliche Element[100]) in ihm bildet.

Daraus, dass der zweckmässigen Tätigkeit der Natur keine Überlegung in betreff der zu verfolgenden Zwecke vorausgeht, lässt sich nach der Meinung des Aristoteles kein Einwand gegen die Annahme einer solchen zweckmässigen Tätigkeit herleiten, denn auch beim kunstmässigen Hervorbringen findet kein derartiges Beratschlagen statt.[101]) Nur die zum Zwecke hinführenden Mittel werden bei tech-

---

[96]) Phys. II. 199 a 20: *μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζῴων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ.*

[97]) De divin. per somn. 2. 463 b 14: *ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία* Vgl. Biese, Philos. d. Arist. II. S. 38.

[98]) Index Aristotelicus 324 a 16, 18.

[99]) A. a. O. 19 und Zeller, Philos. d. Griechen II. 2. 387.

[100]) Index a. a. O. 21, 22.

[101]) Phys. II. 8. 199 b 26: *ἄτοπον δε τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον . καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.* Bernays (Aristot. über d. Wirkung der Tragödie S. 15) meint, der letzte Satz besage, „dass der Künstler seine einzelnen Schritte nicht überlege und doch nicht fehltrete“; eine ähnliche Erklärung gibt Zeller, Philos. d. Griechen II. 2. S. 427, Anm. 1. Allein die Analogie zwischen Natur und Kunst besteht nur darin, dass für beide der Zweck von vornherein feststeht, das zum Ziele führende Verfahren ist für jede ein anderes. Wenn Bernays a. a. O. beim Vergleich der Natur mit dem sich selbst behandelnden Kranken (Phys. II. 8. 199 b 31) das Tertium comparationis darin erblickt, dass das Verfahren in beiden Fällen ein unbewusstes sei, so ist diese Interpretation wohl nur die Konsequenz des bereits erwähnten Irrtums. Die Ähnlichkeit besteht vielmehr darin, dass, während sonst das durch Kunst Gewordene den Grund seines Werdens ausser sich selbst hat (Metaph. XII. 3. 1070 a 8), bei dem sich selbst Behandelnden gerade so wie bei den Naturdingen der Grund des Werdens in ihm selbst enthalten ist.

nischen und künstlerischen Leistungen zum Gegenstand der Überlegung gemacht, nicht aber die Zwecke;[102]) diese werden als feststehend angenommen, ähnlich wie die Voraussetzungen beim Schliessen.[103])

Das Streben nach dem Naturzweck wird näher bestimmt als ein Streben der Materie nach der Form,[104]) beide, sowohl Materie als Form, führen den Namen Natur, aber nur die Form allein ist Zweck.[105]) Materie und Form verhalten sich zu einander wie Möglichkeit und Wirklichkeit,[106]) deshalb heisst es auch vom Samen, dass er der Möglichkeit nach die Form enthalte.[107]) Zur Form oder, wie Aristoteles sie auch nennt, zur Natur[108]) führt der

---

[102]) Eth. Nic. III. 5. 1112 b 12: *βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη;* Rhetor. I. 6. 1362 a 18. Vgl. Eth. Endem. I. 8. 1218 b 22, Magna Moral. I. 1. 1182 b 23. Dass übrigens manchmal auch der Zweck unrichtig bestimmt wird, lehrt Pol. VII. 13. 1131 b 27 ff. sowie die ganze Ethik des Aristoteles, deren Hauptaufgabe eben in der richtigen Bestimmung des obersten menschlichen Zweckes besteht.

[103]) Eth. Endem. II. 10. 1227 a 7.

[104]) Phys. I. 9. 192 a 16: *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ* (Form), *τὸ μὲν γὰρ ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι* (scil. *στέρησις*), *τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν* (Materie). Vgl. hiezu Trendelenburg, Histor. Beitr. I. 115: Allerdings ist die Materie bedürftig und sie begehrt das Göttliche, von dem sie gezogen wird. Thomas von Aquino (Kommentar lect. 15): Cum forma sit quoddam bonum et appetibile, materia, quae est aliud a privatione et a forma, est apta nata appetere et desiderare ipsam secundum suam naturam.

[105]) Phys. II. 8. 199 a 30: *καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα.*

[106]) Phys. II. 1. 193 b 6: *καὶ μᾶλλον αὕτη* (scil. *ἡ μορφή*) *φύσις τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει.*

[107]) Metaph. VII. 9. 1034 a 34: *ἔχει γὰρ* (scil. *τὸ σπέρμα*) *δυνάμει τὸ εἶδος.*

[108]) Metaph. V. 4. 1015 a 7.

Prozess des Werdens hin;[109]) was ein Ding nach Abschluss seiner Entwicklung ist, darin eben besteht seine Natur[110]) und der Name, den das Ding trägt, kommt im eigentlichen Sinne nicht sowohl der unvollendeten Möglichkeit als vielmehr seiner vollendeten Wirklichkeit zu.[111]) Im Lichte dieser Betrachtungsweise erscheint dem Aristoteles auch die Bewegung nach dem natürlichen Orte hin als eine Bewegung *εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδος.*[112])

Damit ist die allgemeine Richtung angegeben, welche die Entwicklung der Dinge einhält, nämlich die Richtung zum Göttlichen,[113]) denn als ein solches bezeichnet Aristoteles die Form[114]) und zwar die begrifflich erfassbare Form,[115]) also die Gesamtheit aller jener realen Bestimmungen, welche zusammen den Gattungstypus ausmachen, denn nur das Typische wird vom Zwecke durchwaltet, aber nicht das bloss Individuelle.[116]) Indem die Natur des Einzeldinges zur Ausbildung des Gattungscharakters hindrängt, wirkt sie zugleich im Sinne der allgemeinen Welt-

---

[109]) Phys. II. 1. 193 b 12: *ἔτι δ' ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν;* De generat. anim. V. 1. 778 b 5: *ἡ γένεσις · · · τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν.*

[110]) Polit. I. 2. 1252 b 32: *ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου.*

[111]) Vgl. die oben angeführte Stelle Phys. II. 1. 193 b 6.

[112]) De caelo IV. 3. 310 a 34.

[113]) De anim. II. 4. 415 b 1: *πάντα γὰρ ἐκείνου* (scil. *τοῦ θείου*) *ὀρέγεται.* Vgl. Eth. Nic. VII. 14. 1153 b 32.

[114]) Phys. I. 9. 192 a 16.

[115]) *τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον* Phys. II. 1. 193 a 29.

[116]) De generat. anim. V. 1. 778 a 30: *ὅσα γὰρ μὴ τῆς φύσεως ἔργα κοινῇ μηδ' ἴδια τοῦ γένους ἑκάστου, τούτων οὐθὲν ἕνεκά του τοιοῦτον οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται* Vgl. Meyer, Aristoteles' Tierkunde S. 474. Grote, Aristotle I. S. 165: There are thus in these sublunary bodies both constant tendencies and variable tendencies. The constant Aristotle calls „Nature"; which always aspires to Good, or to perpetual renovation of Forms as perfect as may be etc.

ordnung.[117]) Dadurch, dass der Gattungstypus beharrt, während das Individuum vergeht, nehmen die Lebewesen an dem ewigen Sein der Gottheit teil,[118]) ja schon in dem ununterbrochenen Werden liegt eine Annäherung an das wandellose Sein der Gottheit, weil das ewige Werden dem wesenhaften Sein am meisten nahekommt.[119]) In diesem Sinne kann, wie schon der italienische Aristoteliker Zabarella bemerkte, die Gottheit als das letzte Ziel aller Dinge bezeichnet werden.[120])

So ist also im Voranstehenden gezeigt worden, wie die Frage nach der Vollkommenheit der individuellen Substanzen mit der Teleologie zusammenhängt. Die Vollkommenheit der Individuen besteht in der Annäherung an den Gattungsbegriff oder die Natur und zwar vollzieht sich diese Annäherung im Prozess des Werdens, der ganz allgemein als ein Streben nach der Form charakterisiert werden kann. Indem das Individuum seinen Naturzweck zu verwirklichen bemüht ist, trägt es durch das Streben nach der ihm eigentümlichen Form zugleich zur Erhaltung des

---

117) Metaph. XII. 10. 1175 a 22.

118) De anim. II. 4. 415 a 26: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν · · · τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, · · · ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύναται · · · καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν;* Metaph. VII. 8. 1033 b 29. De generat. animal. II. 1. 731 a 35: *διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν.* Vgl. auch De generat. et corrupt. II. 11. 838 b 14 ff.

119) De generat. et corrupt. II. 10. 336 b 26: *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι, · · · τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ* (Zeller II. 2. 471 Anm. 1 *ἐνδελεχῆ*) *ποιήσας τὴν γένεσιν · οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν.* Vgl. Metaph. IX. 8. 1050 b 28.

120) Jac. Zabarella, Komment. in Aristot. libb. de anima, Francof. 1606 S. 424 B: Hac ratione dicitur apud Philosophos Deus esse omnium rerum ultimus finis.

Gattungstypus bei und damit zur Ähnlichkeit des Weltganzen mit Gott, welcher die reine Form ist.

§ 6. Die Vollkommenheit von Lebewesen.

Die Vollkommenheit von Einzelsubstanzen besteht in der Annäherung an den Gattungsbegriff oder das Wesen der Gattung. Nun lehrt Aristoteles, dass man das Wesen einer Substanz am besten aus ihrer natürlichen Tätigkeit zu entnehmen vermöge,[121]) und zwar gilt dieser Satz ganz besonders von der belebten Natur.

Eine jede Gattung lebender Wesen wird durch eine gewisse ihr natürliche Tätigkeit charakterisiert. diese Tätigkeit nennt Aristoteles das Werk, das zu vollbringen die Gattung von Natur aus angewiesen ist.[122]) Das Werk zeigt in Wirklichkeit, was das Wesen der Möglichkeit nach ist,[123]) und alles, dem ein Werk zugewiesen ist, wird durch dasselbe begrifflich bestimmt.[124]) Dieses Werk nun bezeichnet Aristoteles als den eigentlichen Zweck des Lebendigen.[125]) Darin liegt kein Widerspruch gegen die früher erwähnte Lehre, dass der Zweck eines Dinges in dessen Wesen liege, sondern vielmehr eine nähere Ausführung derselben in Bezug auf die Lebewesen, denn nach Aristo-

[121]) Belege bei Brentano, Psychol. des Aristoteles S. 40. Anm. 4.

[122]) Eth. Nic. X. 5. 1176 a 3 : *δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζῴῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία ὥσπερ καὶ ἔργον.*

[123]) Eth. Nic. IX. 7. 1168 a 8 : *ὅ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει.*

[124]) Meteor. IV. 12. 390 a 10 : *ἅπαντα δ' ἐστὶν ὡρισμένα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὑτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστὶν ἕκαστα, οἷον ὀφθαλμός εἰ ὁρᾷ, τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, οἷον ὁ τέθνεὼς ἢ ὁ λίθινος·* Polit. I. 2. 1253 a 23; Metaph. VII. 10. 1035 b 16; vgl. Eucken, Methode d. arist. Forschung, S. 105.

[125]) Eth. Nic. I. 6. 1097 b 26 : *ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ* . De caelo II. 3. 286 a 8: *ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου.*

teles ist der das Werk Vollbringende gewissermassen selbst das Werk.[126]) Daraus folgt jedoch, dass die Unterschiede in der Güte oder Vollkommenheit lebender Wesen zugleich Unterschiede in der Ausführung des Werkes d. i. der ihnen natürlichen Tätigkeit sind.

Um festzustellen, worin die Natur oder der Zweck[127]) für eine gewisse Gattung von Wesen besteht, genügt es demnach nicht, das erste beste Individuum zu untersuchen. Es muss vielmehr ein solches ausgewählt werden, dessen Entwicklung weder eine Störung noch einen vorzeitigen Abschluss erfahren hat, denn nur ein voll und unbehindert entwickeltes Individuum bringt den Typus der Gattung rein zur Darstellung;[128]) was noch der Reife ermangelt, ist auch noch nicht zu seiner wahren Natur gelangt.[129])

Es ist im Sinne des Aristoteles gesprochen, wenn Albert der Grosse in seiner Paraphrase der nikomachischen Ethik das Gute als dasjenige bestimmt, quod ultimam sui perfectionem ademptum est.[130]) Ein solches vollständig und normal entwickeltes Individuum nennt Aristoteles tüchtig (*σπουδαῖος*), die demselben von Natur aus zukommende Tätigkeit, das „Werk“ wird von ihm in vollkommener Weise ausgeführt[131]) und die Beschaffenheit, vermöge

[126]) Eth. Nic. IX. 7. 1168 a 7 : *ἐνεργείᾳ δ' ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστίν πως.*

[127]) Phys. II. 2. 194 a 28.

[128]) De caelo II. 14. 297 b 21 : *δεῖ δ' ἕκαστον λέγειν τοιοῦτον εἶναι ὁ φύσει βούλεται εἶναι καὶ ὃ ὑπάρχει, ἀλλὰ μὴ ὃ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν.* Polit. I. 5. 1154 a 36 : *δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις.* Vgl. auch die bereits angeführten Stellen Polit. I. 2. 1252 b 32, Phys. II. 1. 193 b 7 sowie De generat. animal. II. 3. 736 b 2 : *οὐχ ἅμα γίνεται ζῷον καὶ ἄνθρωπος οὐδὲ ζῷον καὶ ἵππος, ὁμοίως δὲ ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῴων. ὕστερον γὰρ γίνεται τὸ τέλος* und Eucken, Methode der aristot. Forschung S. 75.

[129]) Phys. II. 1. 193 b 12 und Schwegler, Kommentar zur Metaph. I. 199.

[130]) Lib. I. tract. 2. cap. 1. S. 10.

[131]) Eth. Nic. I. 6. 1098 a 8.

welcher dies geschieht, heisst Tugend (*ἀρετή*).[132] Wenn etwas seine ihm eigentümliche Tugend erlangt hat, dann ist es am meisten naturgemäss, der entgegengesetzte Zustand hingegen, die Schlechtigkeit (*κακία*) ist das Verderben und die Verdrängung der eigentümlichen Natur, denn nichts, was wider die Natur ist, gehört zum Guten.[133]) Nicht das Unentwickelte also ist schlecht, dieses kann vielmehr, wie Aristoteles in Bezug auf den Menschen bemerkt, wenigstens im Hinblick auf die Zukunft gut genannt werden,[134]) sondern dasjenige, dessen Entwicklung nicht naturgemäss verlief.[135]) Deshalb spricht Aristoteles von einem tüchtigen Pferde oder Auge, von der Tugend des Leibes, des Pferdes und des Auges ganz in demselben Sinne wie von einem tüchtigen Menschen und der menschlichen Tugend.[136])

§ 7. Die Unvollkommenheit oder das metaphysische Übel.

Der Naturzweck gelangt nicht in allen Fällen zur Verwirklichung und nicht immer in gleich vollkommener Weise.[137]) Am deutlichsten tritt der Zweck in den höheren Organismen zu Tage, am wenigsten in den sogenannten Elementen oder in Gebilden wie Fleisch, Erz und Stein. In diesen Dingen wird der Zweck nicht nur für

---

[132]) Eth. Nic. II. 5. 1106 a 15 : *ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ · τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὁρῶμεν . ὁμοίως ἡ τοῦ ἵππου ἀρετὴ κτλ.*

[133]) Phys. VII. 3. 246 a 13 ff.; vgl. Metaph. V. 16. 1021 b 20 ff. Polit. VII. 3. 1325 b 10 : *οὐδὲν τῶν παρὰ φύσιν καλόν.*

[134]) So werden Kinder *διὰ τὴν ἐλπίδα* glückselig genannt Eth. Nic. I. 10. 1100 a 3.

[135]) Polit. VII. 3. 1325 b 10.

[136]) Eth. I. 13. 1102 a 16 und II. 5. 1106 a 15 siehe oben.

[137]) Phys. II. 8. 199 a 10; Polit. I. 6. 1255 b 3.

uns weniger ersichtlich, sondern es ist auch tatsächlich weniger Zweck darin enthalten.[138]) Den Grund für das Verfehlen desselben bildet nach Aristoteles der Widerstand der Materie, alle Unvollkommenheiten lassen sich auf diese Ursache zurückführen.[139]) Materie und Form sind jene Prinzipien, durch welche das Wirkliche innerlich konstituiert wird, die innewohnenden Ursachen,[140]) wie Aristoteles sie zum Unterschied von den äusserlich bewegenden Prinzipien,[141]) nämlich der wirkenden und der Zweckursache, nennt.[142]) Nun liegt, wie früher erwähnt worden ist, in der Materie die Möglichkeit zur Form. Aber nicht nur zur richtigen Form d. h. zu jener, welche mit dem Naturzweck identisch ist, sondern auch zu jener andern, die den Gegensatz zur ersteren bildet[143]) und welche Aristoteles Beraubung (*στέρησις*) nennt.[144]) Ein Verfehlen des Naturzweckes findet dann statt, wenn die Form ausser stande ist, die Materie zu bewältigen,[145]) die mangelhafte Ausprägung des Zweckbegriffes hat ihren Grund in dem Überwiegen der Materie.[146]) Da nun Form und Naturzweck mit einander identisch sind,[147]) die Beraubung aber das

---

[138]) Meteor. IV. 12; vgl. hiezu Meyer, Aristoteles' Tierkunde S. 474, 475. Über die Pflanzen Phys. II. 8. 199 b 9.

[139]) Zeller, Philos. d. Griechen II. 2. S. 330 ff., 427 ff.

[140]) *τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια* Metaph. XII. 4. 1070 b 22 und V. 1. 1013 a 19.

[141]) *αἱ δὲ ἐκτός* a. a. O.; Zabarella, Opp. logica S. 588 C: Quum igitur causae externae duae sint, efficiens et finis etc.

[142]) Vgl. Schwegler, Komment. zur Metaph. II. S. 246.

[143]) Phys. I. 9. 192 a 16 : *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν γὰρ ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι.* Metaph. XII. 4. 1070 b 31 : *τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον.* Vgl. Trendelenburg, Histor. Beitr. I. S. 111 und 112.

[144]) Phys. II. 1. 193 b 19 : *καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.*

[145]) De generat. animal. IV. 4. 770 b 16 : *ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις;* vgl. 769 b 11.

[146]) Meteor. IV. 12. 390 a 3 : *τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον, ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.*

[147]) Phys. II. 8. 199 a 30; vgl. Zeller, Philos. d. Gr. II. 2. S. 422.

Widerspiel der (richtigen) Form ist,[148]) so hat man wohl in ihr das Wesen der Unvollkommenheit von Einzelsubstanzen zu erblicken, eine Vermutung, welche von Aristoteles ausdrücklich bestätigt wird.[149]) Diese Unvollkommenheit ist also nach Aristoteles nichts Positives, sondern ein blosser Mangel, wie schon Albert der Grosse erkannt hatte,[150]) denn die Beraubung ist ihrem Begriffe nach ein Nichtseiendes,[151]) d. h. Nichtreales. Das Schlechte ist darum nichts Ursprüngliches,[152]) weshalb Aristoteles den Empedokles tadelt, welcher dem Streit, also der Natur des Bösen, Unvergänglichkeit zuschreibt.[153])

Aus diesen allgemeinen Lehren ergibt sich auch die Untriftigkeit eines Tadels, welchen Hartenstein[154]) und ihm folgend Luthardt[155]) gegen die Begriffsbestimmung der ethischen Tugend bei Aristoteles erhoben. Sie werfen ihm vor, dass er das Gute hauptsächlich durch Vergleichung mit dem Schlechten bestimme. Nach dem früher

---

[148]) Metaph. XII. 4. 1070 b 31; Phys. I. 9. 192 a 16.

[149]) Phys. I. 9. 192 a 15 : ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως (nämlich die *στέρησις*) *πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν.* Die *στέρησις* ist also ein *κακοποιόν*; vgl. Grote, Aristotle II. 366. Der Gegensatz, von dem Aristoteles hier spricht, ist der zwischen Form und Beraubung, denn die Materie für sich allein hat keinen Gegensatz (Metaph. XII. 10. 1075 a 34 : *ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον*). Vgl. Schwegler, Kommentar zur Metaph. II. S. 290.

[150]) Eth. lib. I. tract. 2. cap. 5 : Privatio non dicit essentiam qua aliquid malum sit, sed potius deficientiam ab essentialibus perficientibus ad esse et bene esse.

[151]) Phys. I. 8. 191 b 15, 9. 192 a 3; vgl. Trendelenburg, Histor. Beitr. I. S. 110 ff.

[152]) Metaph. IX. 9. 1051 a 18 : *ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως.*

[153]) Metaph. XII. 10. 1075 b 6.

[154]) Berichte d. philol.-hist. Klasse der kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. 1859, S. 67.

[155]) Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums II. S. 11.

Ausgeführten ist das natürlich nicht die Meinung unseres Philosophen. Er sagt es überdies ganz ausdrücklich, indem er die Definition des Guten als Negation des Bösen unter die logischen Fehler rechnet.[156]) Auch darauf könnte man hinweisen, dass sich nach Aristoteles die Bejahung zur Verneinung wie das Sein zum Nichtsein verhält und dass die Verneinung durch die Bejahung erkennbar wird.[157]) Da nun das Schlechte (Unvollkommene) als solches ihm als Nichtseiendes gilt, muss dieses und nicht das Gute mit der Verneinung zusammengestellt werden.

Dass die Materie einerseits nach der richtigen Form strebt, anderseits jedoch wiederum der Annahme derselben widerstrebt, macht allerdings den Eindruck eines recht kräftigen Widerspruches. Auch die Lehre vom Streben der Materie für sich allein genommen ist nicht frei von Schwierigkeiten,[158]) auf welche hier nicht weiter eingegangen werden kann. Wenn wir uns jedoch daran erinnern, dass Aristoteles die Materie häufig als Potenzialität betrachtet, so lassen sich vielleicht die beiden Sätze so vereinigen, dass zwar im allgemeinen die Möglichkeit zur richtigen Form überwiegt, gleichwohl aber das Gegenteil nicht völlig ausgeschlossen ist.

§ 8. Allgemeine Lehren über die Vollkommenheit oder Güte.

Fassen wir zusammen, was Aristoteles über den Unterschied zwischen Realitäten in Bezug auf die Vollkommenheit im wesentlichen lehrt, so ergibt sich folgendes:

---

[156]) Analyt. poster. II. 6. 92 a 20. Vgl. Biese, Philos. d. Aristoteles I. 289.

[157]) A. a. O. I. 25. 86 b 34: *διὰ γὰρ τὴν κατάφασιν ἡ ἀπόφασις γνώριμος καὶ πρότερα ἡ κατάφασις, ὥσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι.* Vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. I. 113.

[158]) Vgl. Brentano, Psychol. des Aristoteles S. 240; Zeller, Philos. der Griechen II. 2. 375, Anm. 3; Bäumker, Problem der Materie S. 263, Anm. 9.

1. Realitäten, welche verschiedenen Kategorien angehören, unterscheiden sich nach dem Grade ihrer Verwandtschaft mit der Einzelsubstanz, welche das vollkommenste Sein besitzt.

2. Dasselbe Prinzip herrscht in Bezug auf den Unterschied zwischen der individuellen oder ersten Substanz und den Arten und Gattungen oder den zweiten Substanzen. Mit der Entfernung von der Einzelsubstanz, mit der zunehmenden Abstraktionshöhe vermindert sich die Vollkommenheit des Seins. Analoges muss natürlich von den Realitäten aller andern Kategorien gelten, so dass z. B. die Röte ein vollkommeneres Sein besitzt als die Farbe.

Bei dem Unterschiede zwischen Art und Gattung lassen sich, wie es scheint, zwei Momente auseinanderhalten:

a) Das Hinzutreten einer neuen realen Bestimmung.

b) Die dadurch vermehrte Beherrschung der Materie durch die Form, denn die Differenz ist das formbildende Element,[159]) wogegen die Gattung von Aristoteles als die Materie desjenigen bezeichnet wird, dessen Gattung sie ist.[160]) Nun hat die Form den Vorrang vor der Materie,[161]) sie ist mehr Natur als diese,[162]) mehr Substanz,[163]) überhaupt mehr Realität.[164]) So wächst also mit der zunehmenden Herrschaft der Form über die Materie auch die Vollkommenheit des Realen.

3. Zweite Substanzen (Arten und Gattungen) derselben Abstraktionsstufe unterscheiden sich hinsichtlich der

---

[159]) De partib. animal. I. 3. 643 a 24 : *ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.* Vgl. Metaph. VIII. 2. 1043 a 19.

[160]) Metaph. X. 8. 1058 a 23 : *τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος.*

[161]) De partib. animal. I. 1. 640 b 28, 642 a 17, 639 b 11; Phys. II. 9. 200 a 32.

[162]) Phys. II. 1. 193 b 6 : *καὶ μᾶλλον αὕτη* (scil. *ἡ μορφή*) *φύσις τῆς ὕλης.*

[163]) Metaph. VII. 3. 1029 a 29 : *τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.*

[164]) A. a. O. 6 : *τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν.*

Vollkommenheit durch ihre spezifischen Differenzen von einander. Als Beispiel wurde früher der Mensch angeführt, welcher durch den Besitz des vernünftigen Seelenteils sich über alle andern Lebewesen erhebt.

4. Erste Substanzen (Individuen), welche zu der gleichen Art gehören und folglich dieselbe spezifische Differenz haben, unterscheiden sich hinsichtlich der Vollkommenheit des Seins nach dem Grade dieser gemeinsamen Differenz oder, was dasselbe ist, nach der grösseren oder geringeren Annäherung an den Artbegriff.

Nun verwirklicht jedoch ein Ding den ihm von der Natur als Zweck gesetzten Artbegriff um so mehr, je vollständiger die Materie von der Form beherrscht wird. Somit beruhen die Vollkommenheitsunterschiede zwischen Einzelsubstanzen auf dem Vorrang der Form gegenüber der Materie, also, wie in allen den andern hier aufgezählten Fällen, auf einem Mehr oder Weniger an Realität.

Bevor wir auf zwei Einwände eingehen, von welchen diese Auffassung kaum verschont bleiben dürfte, sei noch auf eine wichtige Konsequenz derselben hingewiesen. Nach dem Gesagten besitzt jedes Reale als solches ein gewisses Mass von Vollkommenheit, das bei dem einen grösser, bei dem andern geringer ist; alles Wirkliche ist also gut, es gibt kein Schlechtes an sich, vielmehr ist dieses seinem Wesen nach ein Mangel. Das ist im Prinzip jene Auffassung vom Übel, welche wir bei Augustinus, Thomas von Aquino und Leibniz weiter ausgebildet finden, und zugleich das Fundament für die Theodicee.

Der Ansicht, dass die Vollkommenheit oder Güte nichts anderes sei als das Mass von Realität, scheint der Einwand entgegenzustehen, dass von einem Mehr oder Weniger an Realität nicht gesprochen werden könne, denn es sei nicht möglich, dass ein Ding mehr Wirklichkeit besitze als ein anderes. Allein dieser Einwurf ist am allerwenigsten Aristoteles gegenüber am Platze, denn er beruht

auf einer Äquivokation, um deren Aufdeckung sich gerade dieser Denker ein Verdienst erworben hat. Er unterscheidet nämlich, und zwar als erster, zwischen den Begriffen Existenz und Realität und bezeichnet mit diesem Namen die in den Kategorien zusammengefassten realen Bestimmungen sowie das *ὂν δυνάμει* und *ὂν ἐνεργείᾳ*. Das Sein im Sinne der Existenz hingegen nennt er Sein im Sinne des Wahren (*ὂν ὡς ἀληθές*) und zwar versteht er darunter das „ist" im Existentialsatze und das „ist" der Kopula.[165]) Wie grundverschieden es vom Realsein oder Wirklichsein ist, erhellt schon daraus, dass man auch dem Unwirklichen Existenz zuschreiben kann.[166]) Die richtige Bestimmung dieser Begriffe ist bereits den Scholastikern verloren gegangen, obwohl wir bei ihnen eine distinctio essentiae et existentiae finden, aber die beiden unterscheiden sich nach ihnen von einander realiter, ut duae diversae res, was offenbar irrig ist.[167]) Auch neuere Philosophen verfielen in den Fehler, diese beiden Begriffe nicht genügend auseinanderzuhalten.[168]) — Nun ist es gewiss richtig, dass von zwei Dingen, die beide existieren, das eine nicht in höherem Grade existiert als das andere, dagegen ist es wohl möglich, dass es mehr Realität enthalte. In diesem lehrt Spinoza: Quo plus realitatis, aut esse, unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.[169])

Ein anderes Bedenken könnte vom Standpunkte der aristotelischen Kategorienlehre aus erhoben werden. Man

---

[165]) Grote, Aristotle I. 86 : This is the Ens of the Proposition. Vgl. Brentano, Bedeutungen des Seienden.

[166]) Metaph. IV. 2. 1003 b 10.

[167]) Thomas von Aquino, Opusc. 48, tract. de substantia cap. 2.

[168]) Vgl. Marty, Über subjektlose Sätze, Vierteljahrschr. für wiss. Philos. VIII. 2. S. 170 und zu der ganzen Auseinandersetzung den Vortrag des Verfassers „Die Philosophie und ihre Geschichte", österr. Mittelschule X. Jahrgang, S. 247 ff.

[169]) Ethices P. I. propos. IX.

könnte meinen, das Gute müsse in die Kategorie der Quantität gestellt werden, wenn ein Ding um so vollkommener oder besser ist, je mehr Realität es enthält. Allein die Unterschiede hinsichtlich der Vollkommenheit zwischen Realitäten innerhalb derselben Kategorie sind — die Kategorie der Quantität selbst natürlich ausgenommen — nicht quantitativer Natur, sondern gehören immer der betreffenden Kategorie an.

So ist also Vollkommenheit oder Güte sowie ihr Gegensatz in den Dingen selbst zu suchen. Sie unterscheiden sich dadurch von der Wahrheit und Falschheit, die Aristoteles im eigentlichen Sinne den Urteilen zuschreibt.[170] Vollkommenheit oder Güte ist mit dem Seienden real identisch, obwohl begrifflich davon verschieden, sie steht, um einen Ausdruck der Mathematik zu gebrauchen, in funktioneller Beziehung zu demselben. Eine Konsequenz dieser realen Identität ist der Satz, dass sich das Gute in allen Kategorien vorfindet. Deshalb kann die sogenannte Definition des Guten, mit welcher Aristoteles seine Ethik beginnt, nicht als Definition im strengen Sinne gelten, eine solche ist nur dort möglich, wo man es mit einem einheitlichen Gattungsbegriff zu tun hat. Das haben die Aristoteliker des Mittelalters nicht hinlänglich erwogen und deshalb versuchten sie die reale Identität des Guten und Seienden mit der vermeintlichen Definition des Guten zu vereinigen, ohne zu bemerken, dass die beiden Sätze einander widersprechen. In dem einleitenden Satze der nikomachischen Ethik erscheint das Gute im Hinblick auf das Streben bestimmt; in analoger Weise bezeichnet Aristoteles Dinge als wahr wegen ihrer Beziehung zum Urteil und rechnet deswegen das Wahre und das Gute gelegentlich

[170]) Metaph. VI. 4. 1027 b 25 : *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺ ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.* IX. 9. 1051 a 17 : *δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα.*

zu einer und derselben Gattung, nämlich zur Kategorie *πρός τι*.[171]) Der psychische Akt ist in diesem Falle das Mass für das mit dem Prädikate der Wahrheit oder Güte belegte Ding. Allein diese Relation macht nach Aristoteles, wie im Anschluss an Trendelenburg[172]) bereits hervorgehoben wurde, nicht das Wesen des Gemessenen aus, deshalb kann die erwähnte Erklärung nur als eine vorläufige Bestimmung, nicht aber als Definition des Guten gelten.

§ 9. Die Vollkommenheit (Güte) des Menschen.

Wie für alle Einzelsubstanzen, so besteht auch für den Menschen die Vollkommenheit in der Realisierung des Gattungsbegriffes. Vom Lebewesen entwickelt er sich zum Menschen im eigentlichen Sinne und diese Menschwerdung bildet das Ziel seiner Entwicklung, in deren Verlaufe sich zunächst das vegetative, dann das sensitive und zuletzt das geistige Leben ausbildet; das einer Gattung Eigentümliche kommt immer zuletzt.[173])

Die Vollkommenheit des Menschen wird von Aristoteles zunächst ganz naturalistisch gefasst; sie besteht, um es gleich im vorhinein zu sagen, in dem natürlichen Verhältnisse der Seelenteile zu einander, also in der Normalität. Es ist demnach notwendig, auf die Lehre von den Seelenteilen einen Blick zu werfen.

Der Mensch ist nach Aristoteles ein zusammengesetztes Wesen (*σύστημα*, *σύνθετον*[174]) und zwar besteht er zunächst aus Leib und Seele.[175])

[171]) De anim. III. 7. 431 b 10. Metaph. V. 15.

[172]) Hist. Beitr. I. 123: Der Gegenstand des Masses, der Erkenntnis ist für sich da, wenn er auch nicht gemessen, erkannt wird, und wird erst dadurch relativ, dass sich ein anderes auf ihn bezieht.

[173]) De generat. animal. II. 3. 736 a 35 ff.; die Kinderseele unterscheidet sich kaum von der Tierseele, vgl. Histor. animal. VIII. 1. 588 a 31.

[174]) Eth. Nic. IX. 8. 1168 b 31; X. 7. 1177 b 26, 8. 1178 a 20.

[175]) Polit. I. 5. 1254 a 34 : *τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος*.

Auch innerhalb der Seele unterscheidet Aristoteles Teile und zwar nicht immer in der gleichen Weise.[176]) Alle diese verschiedenen Einteilungen zu berücksichtigen, hat für die vorliegende Untersuchung keinen Zweck, wir beschränken uns darauf, aus der Schrift über die Seele jene Einteilung hervorzuheben, die Aristoteles zu einer Definition der Seele benutzt,[177]) und wenden im übrigen unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich der nikomachischen Ethik zu.

Die eben erwähnte Einteilung, welche die Schrift „über die Seele" gibt, unterscheidet drei Teile, die man später als den vegetativen, sensitiven und intellektiven bezeichnet hat; sie ist die durchgreifendste und wichtigste von allen[178]) und wird auch in der nikomachischen Ethik angewendet.[179]) Daneben findet sich jedoch daselbst noch eine andere, welche nur zwei Teile, nämlich den vernünftigen und den unvernünftigen, aufzählt.[180])

Jeder dieser beiden wird abermals in zwei Teile geschieden; der unvernünftige[181]) in einen schlechthin vernunftlosen, welcher gar keinen Anteil an der Vernunft hat und nach den darüber gegebenen Bestimmungen offenbar mit dem sensitiven Teil identisch ist — und in einen Teil, welcher an der Vernunft durch Gehorsam teilnimmt.[182]) Der vernünftige Teil[183]) wiederum zerfällt in einen an sich ver-

---

[176]) **Wallace**, Aristotle's Psychology in Greek and English, Introduction chap. V.; **Chaignet**, Psychologie d'Aristote, chap. 4, § 6.

[177]) **De anima** II. 2. 414 a 12 : *ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.*

[178]) **Brentano**, Psychol. des Aristoteles S. 53 ff.

[179]) **Eth. Nic.** I. 6. 1097 b 34 ff. nennt die *ζωὴ θρεπτικὴ καὶ αὐξητική* (veget. Prinzip), *αἰσθητική* (sensit.) und *πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος* (intell. Prinzip).

[180]) **Eth. Nic.** I. 13. 1102 a 27, VI. 1. 1139 a 4.

[181]) **Eth. Nic.** I. 13. 1102 a 31 ff.

[182]) A. a. O. b 13.

[183]) **Eth. Nic.** I. 13. 1103 a 2.

nünftigen Teil und in einen zweiten des Gehorsams gegen die Vernunft fähigen. So kommt also diese zwei- beziehungsweise viergliedrige Einteilung mit der früher genannten Dreiteilung völlig überein. Fassen wir das für die Ethik Wichtige zusammen, so erhalten wir folgendes Ergebnis:

I. Intellektiver Seelenteil (*τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ λόγον ἔχον* Eth. Nic. I. 13. 1103 a 2). Er ist der wichtigste (*κυριώτατον* Eth. Nic. IX. 8. 1168 b 30) und beste Teil (*τὸ βέλτιον μόριον* VI. 13. 1145 a 7, *τὸ ἄριστον* X. 7. 1177 a 13) und von ihm wird gesagt, dass er an sich vernünftig sei.[184])

Innerhalb des intellektiven Teiles unterscheidet Aristoteles wiederum:

a) Den theoretischen Teil (*νοῦς* X. 7. 1177 b 19, 30; *τὸ ἐπιστημονικόν* VI. 1. 1139 a 12). Dieser ist wiederum das Wichtigste und Wertvollste innerhalb des intellektiven Teils (*τὸ κύριον καὶ ἄμεινον* X. 7. 1178 a 3) und seinen Gegenstand bildet dasjenige, „was sich nicht anders verhalten kann", nämlich das Notwendige.[185])

b) Den praktischen Teil (*λογιστικόν* VI. 2. 1139 a 12, *δοξαστικόν* VI. 5. 1140 b 25, 13. 1144 b 14), dessen Gegenstand das Kontingente ist.[186])

II. Der an der Vernunft durch Gehorsam partizipierende sensitive Teil (Eth. Nic. I. 13. 1102 b 25, 1103 a 3, Polit. VII. 14. 1133 a 18), welcher wegen dieser Fähigkeit auch der ethische Teil heisst (*ἠθικόν* VI. 13. 1144 b 15), der Sitz der Affekte (*παθητικόν* Polit. I. 5. 1254 b 8, Eth. Nic. IX. 8. 1168 b 20) und des Begehrens (*ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν* I. 13. 1102 b 29).

III. Der völlig vernunftlose vegetative Teil, das Prinzip des Wachstums und der Ernährung (I. 13. 1102 a 33, 1102 b 11 und 29).

---

[184]) Polit. VII. 14. 1333 a 17 : *τὸ μὲν λόγον ἔχει καθ' αὑτό.*
[185]) Eth. Nic. VI. 2. 1139 a 6.
[186]) A. a. O. 1139 a 8, 5. 1140 b 27.

Das natürliche Verhältnis zwischen Leib und Seele besteht in der Herrschaft der letzteren über den Leib.[187]) Die Seele beherrscht den Körper wie der Herr den Sklaven;[188]) wie dieser nur ein Werkzeug für den Herrn ist,[189]) so ist auch der Leib das Werkzeug der Seele.[190])

Was Aristoteles über das natürliche Verhältnis der Seelenteile lehrt, das betrifft das Verhalten des sensitiven, des Gehorsam gegen die Vernunft fähigen zum intellektiven Teil, dem eigentlichen Träger des Vernunftlebens. Die Herrschaft des letzteren gilt als der naturgemässe Zustand,[191]) das Gegenteil als Abnormität.[192]) Ob sich Aristoteles diese Herrschaft analog jener dachte, welche der Hausvater über die in der Familie lebenden Kinder ausübt, oder ob er ein Verhältnis annahm ähnlich demjenigen, welches zwischen Staatsoberhaupt und Staatsbürger obwaltet, lässt sich wohl nicht entscheiden, da die nikomachische Ethik die erste und die Politik die zweite Auffassung vorträgt.[193])

Es ist nur eine Konsequenz dieser Ansicht, dass Aristoteles den naturgemässen Zustand der Seele,[194]) nämlich die dem Menschen eigentümliche Vollkommenheit, mit der Gesundheit und das Gegenteil davon mit der Krankheit des Körpers vergleicht.[195])

---

[187]) Polit. I. 5. 1254 a 35 : *τὸ μὲν* (sc. *ψυχή*) *ἄρχον ἐστι φύσει, τὸ δ' ἀρχόμενον* (sc. *σῶμα*).

[188]) A. a. O. b. 4.

[189]) Pol. I. 4. 1253 b 31.

[190]) De partib. animal. I. 1. 642 a 11 : *τὸ σῶμα ὄργανον*, vgl. De anima I. 3. 407 b 25.

[191]) Eth. Nic. X. 7. 1177 a 14, vgl. III. 15. 1119 b 15.

[192]) Aristoteles vergleicht diesen Zustand mit der Lähmung des Körpers Eth. Nic. I. 13. 1102 b 16 ff.

[193]) Eth. Nic. V. 15. 1138 b 6, vgl. III. 15. 1119 b 13 und I. 13. 1103 a 3. — Polit. I. 5. 1254 b 5.

[194]) Eth. Nic. III. 15. 1119 b 16.

[195]) V. 15. 1138 a 29, VI. 6. 1141 a 23, VII. 9. 1150 b 32. Vgl. Diederichsen im Jahresbericht des Gymnasiums zu Flensburg 1877, S. 21 ff.

Aus derselben Quelle stammt der bei Aristoteles so oft wiederkehrende Hinweis auf den *σπουδαῖος*[196]) oder *φρόνιμος*, d. i. auf den *σπουδαῖος*, insoferne in diesem der *ὀρθὸς λόγος* sich vorfindet.[197]) Man hat dies wiederholt getadelt und dem Aristoteles vorgeworfen, dass die Definitionen seiner wichtigsten ethischen Begriffe inhaltsleer seien und eigentlich darauf hinausliefen, dass dasjenige gut sei, was der Gute anstrebe und tue. In diesem Sinne äussern sich Hartenstein,[198]) Wehrenpfennig,[199]) Luthardt,[200]) v. Kirchmann,[201]) Ramsauer[202]) und Eberlein.[203]) Den Grundgedanken dieses Einwurfes hat bereits Kant in seiner Metaphysik der Sitten[204]) ausgesprochen: „Man könnte", sagt er, „der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, das mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach den Prinzipien der Moralität beurteilt werden u. s. w."

Die volle Widerlegung dieses gegen Aristoteles erhobenen Vorwurfes könnte nur durch einen ausführlichen Hinweis auf seine Lehre von der ethischen Erkenntnis gegeben werden; dass er jedoch nicht so ohne weiteres erhoben werden darf, lässt sich schon aus den allgemeinen metaphysischen Grundlagen seiner Ethik entnehmen. Man hat

---

196) Stellen bei Biese, Philos. des Aristoteles II, S. 250.

197) Hartenstein, Über d. wiss. Wert der arist. Ethik (Berichte üb. d. Verhandl. der sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1859, S. 77.) —

198) S. 69.

199) Verschiedenh. d. eth. Prinzipien b. d. Hellenen (Jahresber. d. Joachimsth. Gymn. 1856, S. 58).

200) Die Eth. d. Arist. i. ihrem Untersch. v. d. Moral d. Christentums III. S. 22.

201) Vorrede z. Übers. d. nik. Eth. S. XXXIV.

202) Kommentar z. nik. Eth. $\frac{163}{33}$, $\frac{681}{33}$.

203) Die dianoët. Tugenden. S. 117.

204) S. 31 der Ausg. v. Rosenkranz u. Schubert.

eben übersehen, dass für Aristoteles der *σπουδαῖος* nichts anderes als der normale Mensch ist, derjenige, welcher dem Gattungsbegriffe Mensch vollständig entspricht, wie schon früher hervorgehoben wurde. Er vergleicht ihn deshalb mit dem Gesunden, d. h. dem körperlich Normalen[205]) und verwendet ihn als den typischen Repräsentanten der Gattung. Darum vertritt der *σπουδαῖος* nicht nur dort seine Gattung, wo sie mit einer andern verglichen wird,[206]) sondern dient auch als Massstab, nach welchem die Individuen seiner eigenen Gattung hinsichtlich ihrer Vollkommenheit abgeschätzt werden.

Nun könnte man freilich fragen: Was ist denn das Normale? Paulsen[207]) äussert die Vermutung, Aristoteles habe auf diese Frage keine Antwort gegeben, weil er eine solche für unmöglich hielt. Allein er dürfte in dieser Frage wohl kaum etwas anderes als den Ausdruck unmotivierter Skepsis erblickt haben. Der Begriff des Normalen einer gewissen Gattung ist nach ihm völlig identisch mit dem betreffenden Gattungsbegriff selbst. Ist es nicht möglich, den Begriff der Normalität festzustellen, dann haben wir auch kein Recht mehr, an unsern Gattungsbegriffen festzuhalten. Die Art, wie Aristoteles einem Einwande ähnlicher Art begegnet, dürfte dem Gesagten zur Bestätigung dienen. Manche, bemerkt er, sind darüber im Zweifel, ob das Urteil des Normalen auch wirklich das richtige sei oder ob nicht vielmehr das des Abnormen gelten solle, ja sie werfen noch die weitere Frage auf, wer denn über Normalität zu entscheiden habe, d. h. wer der Massstab des Massstabes sei?[208]) Eigentlich sind solche Zweifel, wie Ari-

---

[205]) Eth. Nic. III. 6. 1113 a 25, X. 5. 1176 a 10.

[206]) Polit. I. 2. 1253 a 32 : *ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν* (in seiner Vollendung, also als *σπουδαῖος*) *βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν.*

[207]) System d. Eth. I. S. 39 d. ersten Aufl.

[208]) Metaph. IV. 5. 1010 b 3 : *εἶτ' ἄξιον θαυμάσαι εἰ τοῦτ' ἀποροῦσι, πότερον τηλικαῦτά ἐστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα*

stoteles hervorhebt, schon deshalb nicht ernst zu nehmen, weil diejenigen, welche sie vorbringen, durch ihr praktisches Verhalten ausreichend dartun, wie wenig sie von ihrer Berechtigung durchdrungen sind, und dieses Zeugnis ist um so höher anzuschlagen, als gerade die Handlungen der Menschen ein glaubwürdigerer Ausdruck ihrer Überzeugungen sind als blosse Worte.[209]) Die zweifelnde Frage also, wer der Normale sei, bildet für Aristoteles keinen Einwand von Gewicht, denn der Begriff des Normalen einer bestimmten Gattung fällt ihm mit dem Gattungsbegriff völlig zusammen, wie schon gesagt wurde.

So finden wir, dass die wichtigsten Begriffe der aristotelischen Ethik eine metaphysische Grundbedeutung haben. Der gute Mensch ist der vollkommene Mensch, derjenige, bei welchem die Seelenteile im natürlichen Verhältnisse zu einander stehen, ein Gedanke, den Aristoteles offenbar von seinem Lehrer Plato übernommen hat; ein solcher entspricht dem Gattungsbegriffe in vollkommener Weise. Die Tugend ist jene Beschaffenheit, die den Menschen befähigt, seine natürliche Bestimmung, das Menschsein, zu erfüllen, faire bien l'homme, wie Montaigne sich ausdrückt.[210]) Sie besteht in der dem Menschen eigentümlichen Lebenstätig-

---

οἷα τοῖς ἄποθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν, καὶ πότερον οἷα τοῖς κάμνουσιν ἢ οἷα τοῖς ὑγιαίνουσιν, καὶ βαρύτερα πότερον ἃ τοῖς ἀσθενοῦσιν ἢ ἃ τοῖς ἰσχύουσιν, καὶ ἀληθῆ πότερον ἃ τοῖς καθεύδουσιν ἢ ἃ τοῖς ἐγρηγορόσιν . ὅτι μὲν γὰρ οὐκ οἴονταί γε, φανερόν. A. a. O. 6. 1011 a 3 : *εἰσὶ δέ τινες οἳ ἀποροῦσι · · · τίς ὁ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς . τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὅμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν . δύνανται δ' αἱ ἀπορίαι αἱ τοιαῦται πᾶσαι τὸ αὐτό · · · λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος · ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν.* Ähnlich die bei Diog. Laërt. 5, 20 überlieferte Antwort des Aristoteles : *πρὸς τὸ πυθόμενον, διὰ τί τοῖς καλοῖς πολὺν χρόνον ὁμιλοῦμεν, Τυφλοῦ, ἔφη, ἐρώτημα.*

[209]) Eth. Nic. X. 1. 1072 a 34.

[210]) Essais, III. 13.

keit, in welcher sich das Wesen des Menschen ganz entfaltet. Dass Aristoteles sie mit dem traditionellen Namen Eudaimonie bezeichnet, hat zu irrtümlichen Auslegungen Anlass gegeben, die jedoch nur in der gewählten Bezeichnung, nicht aber in der Sache selbst ihren Grund haben. Es lässt sich auch leicht zeigen, dass das, was Aristoteles vom Menschen lehrt, mit seinen Ansichten über das Verhältnis des Vollkommenen oder Guten zum Realen in Einklang steht. Ein Mensch ist um so vollkommener, je mehr der Gattungsbegriff in ihm realisiert ist, also je vollständiger die Materie von der Form bezwungen wird. Da nun die Form mehr Realität besitzt, als die Materie, so gilt auch vom Menschen wie von allen andern Einzelsubstanzen, dass sich das Vollkommenere von dem minder Vollkommenen durch ein höheres Mass von Realität unterscheidet. So wird man auf seine Ethik vielleicht den Satz anwenden können, welcher in einem Briefe von Leibniz an Wolff steht:[211]) Bonum mentis naturale, quoties est voluntarium, simul est bonum morale.

---

[211]) 21. Februar 1705. Vgl. Ollé-Laprune, Essai sur la Morale d'Aristote S. 294.

Anhang.

I. Exkurs: Die Arten der Güter nach Aristoteles.

Die bei Aristoteles vorkommenden Arten der Güter sind folgende:

A. **Güter der Seele, des Leibes und äussere Güter,**[1])

von denen die an erster und zweiter Stelle genannten auch unter dem Namen *ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ* zusammengefasst erscheinen.[2])

1. Güter der Seele.

Hierher rechnet Aristoteles das Wahrnehmen und Denken,[3]) so wie überhaupt alle Seelentätigkeiten und Handlungen,[4]) ferner jede Tugend der Seele.[5])

2. Güter des Körpers.

Zu ihnen gehören die Tugenden des Körpers, also Gesundheit, Schönheit, Stärke, Grösse und Gewandtheit in Leibesübungen.[6])

---

[1]) Eth. Nic. I. 8. 1098 b 12, Polit. VII. 1. 1323 a 24; vgl. Magn. Mor. I. 3.

[2]) Rhetor. I. 5. 1360 b 25.

[3]) Nach Eth. Nic. IX. 9. 1170 a 25 ff, X. 4. 1175 a 16 und Polit. III. 6. 1278 b 25 ist das Leben an und für sich ein Gut. Nun besteht es aber für die Menschen im Wahrnehmen und Denken (Eth. Nic. IX. 9. 1170 a 16), demnach sind auch diese Tätigkeiten im gleichen Sinne Güter.

[4]) Eth. Nic. I. 8. 1098 b 14 ff.

[5]) Rhetor. I. 5. 1360 b 23 ff. Vgl. Magn. Mor. I. 3. 1184 b 1—6.

[6]) Rhetor. I. 5. 1360 b 21 ff. und Magn. Mor. a. a. O.

Die aller Wahrscheinlichkeit nach dem Eudemus zugehörige Stelle Eth. Nic. VII. 14. 1154 a 15 zählt auch Speise, Trank und Geschlechtslust unter die Güter des Körpers, allein wohl nicht, ohne damit die von Aristoteles herrührende Einteilung zu verlassen, denn für diesen ist die Lust etwas Psychisches.[7]) Der gleiche Tadel trifft die sogenannte grosse Ethik, welche den Tast- und Geschmackssinn als körperliche Güter nennt (Magn. Mor. II. 6. 1202 a 31).

3. Äussere Güter.

Sie bilden das Gegenstück zu den *ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ*. Beispiele: Edle Abkunft, Freunde, Reichtum, Ehre, Macht und Glück (*τυχή*),[8]) auch den Besitz von wohlgeratenen Kindern scheint Aristoteles in die Klasse der äusseren Güter einzubeziehen.[9])

Obwohl die äusseren Güter vom Ungefähr (*ταὐτόματον*) und vom Glück (*τυχή*) abhängen,[10]) so sind sie doch nicht mit den Glücksgütern identisch, denn abgesehen von der begrifflichen Verschiedenheit der beiden Arten kommt es auch vor, dass Güter des Körpers als Gaben des Glückes erscheinen; das ist nach Aristoteles dann der Fall, wenn sie jemandem wider alle vernünftige Erwartung zuteil werden.[11])

B. **Unmittelbare und mittelbare Güter und reine Mittel.**

Ein Gut kann entweder um seiner selbst willen, d. i. als Zweck oder als Mittel zum Zweck begehrt werden. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend unterscheidet Aristoteles drei Gruppen von Gütern:

---

7) Eth. Nic. I. 9. 1098 a 7.
8) Rhetor. I. 5. 1360 b 27.
9) A. a. O. 20.
10) Polit. VII. 1. 1332 b 27 ff.
11) Rhetor. I. 5. 1362 a 6.

1. Güter, welche immer um ihrer selbst willen erstrebt werden (*ἀγαθὰ καθ' αὑτά, μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετά*).

2. Solche, die sowohl um ihrer selbst willen als auch im Hinblick auf andere Güter Gegenstand des Begehrens sind (*ἀγαθὰ καθ' αὑτὰ καὶ δι' ἄλλο αἱρετά*).

3. Reine Mittel (*κατὰ συμβεβηκὸς ἀγαθά* oder *ὠφέλιμα*). Hierher gehört alles, was dazu dient, ein noch nicht erreichtes Gut zu verwirklichen, zu erhalten und drohende Übel abzuwehren.[12])

In die erste Klasse gehört nur das höchste Gut, nämlich die Glückseligkeit, welche das letzte Ziel des menschlichen Strebens bildet.[13])

Aus der zweiten Klasse nennt Aristoteles: *φρονεῖν* (*νοῦς*), *εἰδέναι* (*τὸ ἀληθές*), *ὁρᾶν* (als ausgezeichnetes Beispiel für die Sinneswahrnehmung überhaupt gebraucht), *μνημονεύειν*, *καρτερία*, *ἐγκράτεια*, *τὰς ἀρετὰς ἔχειν*, *τὰ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν*, *ἡδοναί τινες*.[14])

In einem minder strengen Sinne werden Ehre, Ruhm, Sieg und Reichtum hierher gerechnet (Eth. Nic. 1147 b 29, 1096 b 17).

Die Klasse der reinen Mittel umfasst die Güter des Körpers und die äusseren Güter. Manche von ihnen fördern die Ausübung der tugendmässigen Tätigkeit, andere hingegen sind die notwendige Voraussetzung für dieselbe.[15])

So werden z. B. Reichtum und Besitz von Freunden als Werkzeuge für das Leben bezeichnet.[16]) Die Notwen-

---

[12]) Eth. Nic. I. 4. 1096 b 13 ff., 5. 1097 a 25 ff., VII. 10. 1151 a 35 — b 2; Rhetor. I. 6. 1362 a 17 ff.

[13]) Eth. Nic. I. 12. 1102 a 1 ff., X. 6. 1176 b 4, 30 und 7. 1177 b 1.

[14]) Eth. Nic. I. 4. 1096 b 17 ff., 5. 1097 b 1 ff., VI. 13. 1144 a 1, VII. 2. 1145 b 8 (vgl. hiezu I. 12. 1101 b 15 ff. und 30, 31), X. 2. 1174 a 5, 6. 1176 b 8. Vgl. auch Metaph. I. 1. 980 a 21 ff.

[15]) Eth. Nic. I. 10. 1099 b 27, Polit. VII. 14. 1333 a 36, vgl. 1. 1323 b 7.

[16]) Eth. Nic. I. 9. 1099 a 34.

digkeit, welche Aristoteles hier im Auge hat, ist die des ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον (Polit. VII. 13. 1332 a 11), es verhält sich zum Zwecke wie die Materie,[17]) in welcher ein Zweck realisiert wird. Darum ist auch ein Übermass an reinen Mitteln (ähnlich wie ein Übermass an Materie) der Verwirklichung des Zweckes eher hinderlich als förderlich.[18])

II. Exkurs: Wertunterschiede der Güter und Regeln für die Güterwahl.

Nachdem im ersten Exkurs die Güterklassen namhaft gemacht worden sind, sollen nunmehr einige Bemerkungen über Wertunterschiede und über die auf ihnen beruhenden Regeln hier Platz finden.

Zunächst ein Wort über den Zweck derartiger Regeln. Man stellt nur in zweifelhaften Fällen Überlegungen darüber an, was vorzuziehen sei, nicht aber dort, wo der Unterschied sofort in die Augen springt. Die zweifelhaften Fälle sind meist solcher Art, dass bei ihnen eine grössere Anzahl einfacher Wertunterschiede gegen einander abzuwägen sind;[19]) hier kann erst nach durchgeführter Analyse die Entscheidung erfolgen.[20]) Es ist darum unerlässlich, vor allem die einfachen Wertunterschiede kennen zu lernen, welche die Elemente der komplizierten Fälle bilden.

A. Allgemeine Regeln und Wertunterschiede.

1. Ein Gut ist um so wählenswerter, je beständiger es in seiner Dauer ist.[21]) So hebt Aristoteles die Bestän-

[17]) Vgl. Phys. II. 9. 200 a 7 und Stewart, Notes on the Nicom. Ethics I. S. 136.

[18]) Polit. I. 8. 1256 b 36, 9. 1258 a 15, VII. 1. 1323 b 7; Eth. Nic. X. 9. 1178 b 33 ff. Vgl. auch die dem Eudemus zugehörige Stelle Eth. Nic. VII. 14. 1153 b 21.

[19]) Eth. Nic. III. 1. 1110 b 7.

[20]) Top. III. 1. 116 a 4 ff.

[21]) Top. III. 1. 116 a 13.

digkeit der tugendmässigen Tätigkeit als einen Vorzug hervor und bezeichnet die beständigsten unter den tugendmässigen Handlungen als die besten.[22]) Hierher gehört wohl auch der Satz, dass ein Gut, welches sich immer oder doch meistens als das vorzüglichere erweist, überhaupt als das Bessere zu betrachten sei.[23])

2. Ein Gut, das sich auf viele erstreckt, ist jenem vorzuziehen, dessen nur wenige teilhaftig werden.[24])

3. Die grössere Menge von Gütern ist der kleineren vorzuziehen.[25]) Deshalb ist ein Gut in Verbindung mit einem andern, z. B. der Lust, wertvoller als für sich allein.[26])

4. Das kleinere Übel ist ein Gut im Verhältnis zum grösseren und diesem vorzuziehen.[27])

B. Wertunterschiede zwischen Gütern verschiedener Klassen und Regeln hierüber.

5. Die Güter der Seele sind denen des Körpers sowie den äusseren Gütern vorzuziehen.[28])

6. Unmittelbare Güter sind den mittelbaren Gütern vorzuziehen.[29])

---

22) Eth. Nic. I. 11. 1100 b 12.

23) Top. III. 2. 117 a 35. Für Beispiele vgl. Polit. VII. 15. 1334 a 22 ff.

24) Eth. Nic. I. 1. 1094 b 7.

25) Eth. Nic. I. 5. 1097 b 17.

26) Eth. Nic. X. 2. 1172 b 27, Top. III. 2. 117 a 23.

27) Eth. Nic. V. 2. 1129 b 8, 7. 1131 b 20.

28) Eth. Nic. I. 8. 1098 b 12 ff. Vgl. auch Polit. VII. 1. 1323 b 16, De partib. animal. I. 5. 645 b 19, De generat. animal. II. 1. 731 b 29.

29) Top. III. 1. 116 a 29, b 22. Vgl. Eth. Nic. I. 5. 1097 a 25 ff.

C. Regeln für die Wahl zwischen Gütern, die zu derselben Klasse gehören.

a) Güter der Seele.

7. Von den Seelentätigkeiten steht die Tätigkeit des an sich vernünftigen Teils höher als die jenes Teils, der nur durch Gehorsam an der Vernunft partizipiert; das Wertverhältnis der Tätigkeiten entspricht also dem natürlichen Verhältnisse der Seelenteile zu einander.[30])

8. Unter den Sinneswahrnehmungen sind an und für sich die Gesichtswahrnehmungen die wertvollsten, denn sie liefern uns am meisten Erkenntnis und offenbaren die meisten Unterschiede, so in Bezug auf Gestalt, Grösse, Bewegung und Anzahl der Gegenstände. Zwar nicht an sich selbst, wohl aber in akzidenteller Weise kommt dem Gehörsinn wegen seiner Bedeutung für den Unterricht höherer Wert zu.[31])

9. Der Wert des Wissens ist verschieden

α) nach dem Gegenstande, nach seiner Genauigkeit und seinem Umfange,[32])

β) nach dem Zwecke. Das Wissen kann nämlich um seiner selbst willen oder als Mittel zu irgend einem Zwecke gesucht werden. Von der ersteren Art sind die theoretischen Wissenschaften, welche nach Aristoteles allen übrigen gegenüber den Vorzug behaupten.[33])

10. Tugend ist besser als Lust.[34]) — In Bezug auf die Lust gelten noch gewisse besondere Regeln:

α) Ihr Wert hängt von der Tätigkeit ab, an welche sie geknüpft ist.[35])

---

[30]) Pol. VII. 14. 1333 a 17 ff., Eth. Nic. X. 6. 1177 a 4—6.

[31]) Metaph. I. 1. 980 a 26 ff. De sensu et sens. 1. 437 a 4.

[32]) De partib. animal. I. 5., Metaph. VI. I. 1026 a 18 ff.

[33]) Metaph. a. a. O. 22.

[34]) Top. III. 3. 118 b 32.

[35]) Eth. Nic. X. 5. 1176 a 24.

β) Die intensivere Lust steht höher im Wert als die minder intensive.[36])

γ) Die Freuden sind in Bezug auf Reinheit (*καθαριότης*) verschieden und da gilt die Regel, dass die reinere Lust zugleich auch die wertvollere ist.[37])

δ) Unter den an Sinneswahrnehmungen geknüpften Lustarten sind jene besser, welche dem Menschen eigentümlich sind, minder wertvoll hingegen diejenigen, an denen auch die Tiere teilnehmen. Zu den ersteren gehört die Freude an Farben, an Werken der bildenden Kunst, Malerei und Musik, am Schauspiel, ferner die Lust an gewissen Geruchsqualitäten, wie sie von dem Dufte von Rosen, Früchten und Räucherwerk hervorgebracht wird.

An Wahrnehmungen dieser Art erfreuen sich die Tiere nur in akzidenteller Weise. So empfindet der Hund, welcher die Spur eines Hasen verfolgt, nicht an der Qualität des Hasengeruches als solcher Lust, sondern an der damit verbundenen Vorstellung des Verspeisens der Beute. Ebenso verhält es sich mit der Freude, welche der Löwe fühlt, wenn er einen Ochsen brüllen hört oder eine Ziege sieht. — Es wurde bemerkt, dass jene Arten von Lust, welche der Mensch mit den Tieren gemein hat, also die Lust an Tast- und Geschmacksempfindungen, weniger wertvoll sind. Eine Ausnahme macht nach Aristoteles jene Lust, welche sich an eine über den ganzen Leib verbreitete Berührungsempfindung knüpft (z. B. beim Turnen oder Abreiben des Körpers); sie steht höher, weil sie nur dem Menschen zukommt.[38])

b) Mittelbare Güter.

11. Von zwei mittelbaren Gütern ist das um des besseren Zweckes willen Gewählte wertvoller.[39])

---

[36]) A. a. O. IX. 8. 1169 a 22.
[37]) Eth. Nic. X. 7. a 23—26, 5. 1176 a 1 ff.
[38]) Eth. Nic. III. 13. 1118 a 8 — b 7.
[39]) Top. III. 3. 118 b 32.

12. Von zwei Gütern, die demselben Zwecke als Mittel zu dienen geeignet sind, ist jenes vorzuziehen, welches dem Zwecke näher steht, d. h. durch kein weiteres Zwischenglied von ihm getrennt ist.[40])

13. Für die äusseren Güter gilt die allgemeine Regel, dass die grössere Gütermenge der kleineren vorzuziehen sei nur unter der Bedingung, dass die grössere Quantität auch dem Zwecke besser entspricht. Über dieses durch die Zweckmässigkeit bestimmte Mass hinaus ist jede Vermehrung des Besitzes an äusseren Gütern unnütz, wo nicht schädlich.[41])

NB. Als das wertvollste unter den äusseren Gütern nennt Aristoteles sowohl die Ehre als auch die Freundschaft.[42]) Wo er beide mit einander vergleicht, entscheidet er sich für den Vorrang der Freundschaft, jedoch nicht ohne sie zugleich aus der Klasse der mittelbaren Güter in die der unmittelbaren Güter zu versetzen.[43])



---

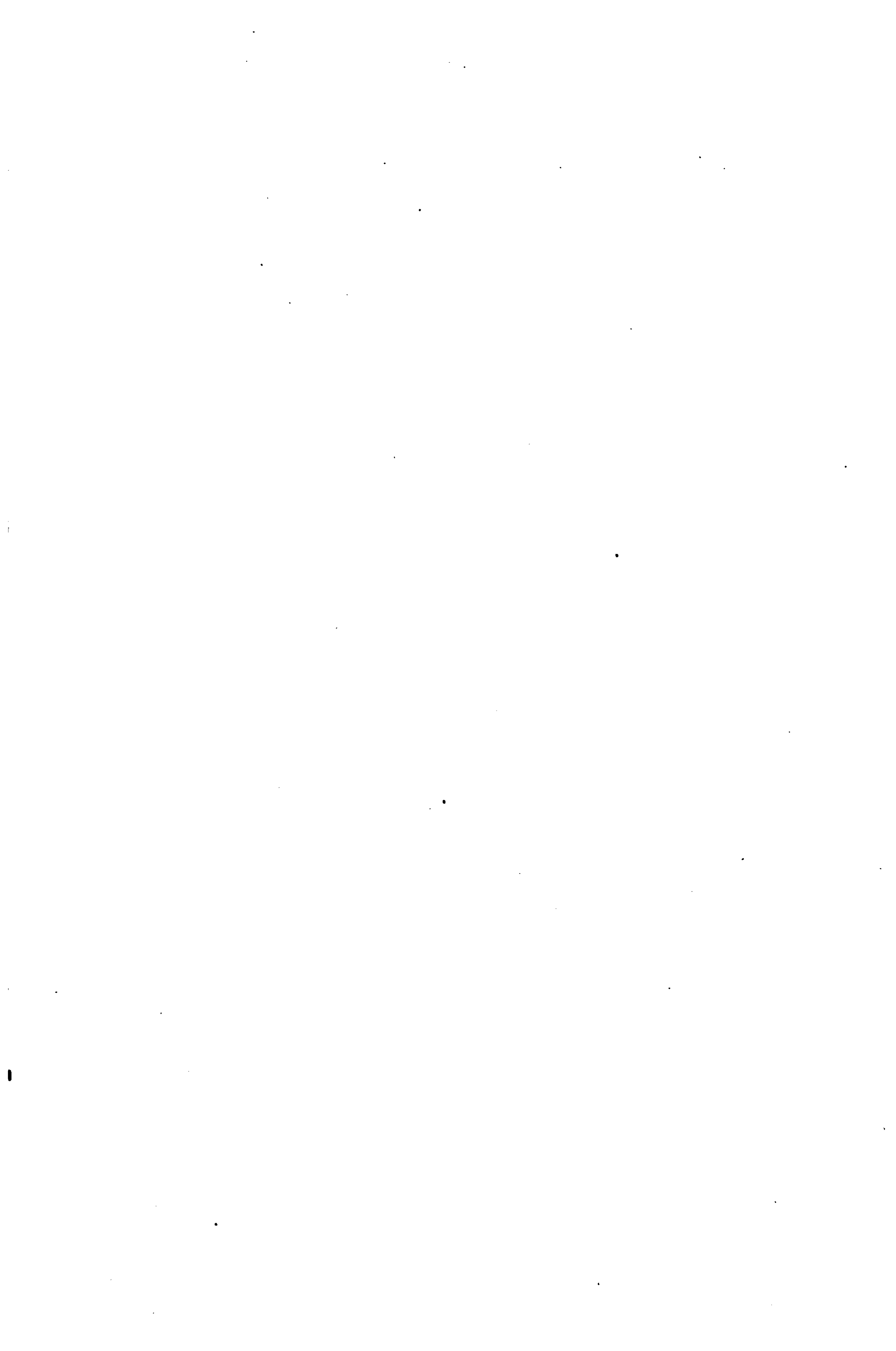
[40]) Top. III. 1. 116 b 23.

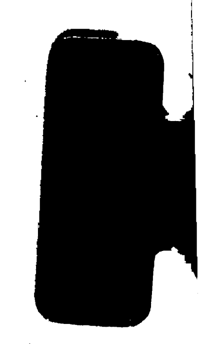
[41]) Polit. VII. 1. 1323 b 7.

[42]) Eth. Nic. IV. 7. 1123 b 20 (Ehre), IX. 9. 1169 b 9—11 (Freundschaft).

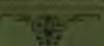
[43]) A. a. O. VIII. 9. 1159 a 17 ff.

Inhaltsverzeichnis.









DRUCK VON KARL BELLMANN IN PRAG.